PLATONE

FEDONE
ASSIOCO

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI





G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-PADOVA-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-CATANIA-PALERMO

PRIMA RISTAMPA
RIVEDUTA

Printed in Italy

Soc. An. G. B. PARAVIA & C.
TORINO - Corso Vittorio Emanuele II, n. 199
978 *(A)* 1935. XIV. 011556.

ALLA VENERATA MEMORIA

DI

FEDERICO PERSICO

CHE NELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA CREDETTE
FIDUCIOSO IN UNA DIVINA PAROLA

1829-1919

ARGOMENTO DEL "FEDONE„

In un breve dialogo introduttivo Fedone, uno dei più giovani amici di Socrate, che aveva assistito alle ultime ore del maestro, di passaggio per Fliunte probabilmente per tornare in patria, trovandosi in un circolo di persone non estranee agli studî filosofici, e amici o conoscenti di Socrate, da uno di questi, Echécrate, è pregato di narrar loro tutto ciò che si riferisse alle ultime ore del filosofo. A Fliunte sino a quel momento non era giunta che qualche notizia molto sommaria del processo e della morte di Socrate; e tutti si meravigliavano perchè mai, tra la condanna e l'esecuzione della sentenza, fosse trascorso un tempo non breve. Fedone, a cui tutto ciò, che gli rammentasse il diletto maestro, riusciva oltremodo gradito, si dichiara ben lieto di contentarlo (I-II).

Comincia quindi il racconto; e accennato al perchè del ritardo, alla disposizione d'animo prevalente in loro di fronte al coraggio e alla serenità di Socrate, a quelli tra gli amici presenti nell'ultimo giorno; prosegue dicendo come, ammessi di buon'ora nel carcere trovassero il filosofo liberato allora allora dai ferri, e accanto a lui la moglie Xantippe col più piccolo dei figliuoli. Dopo che la donna fu condotta via, Socrate, che era seduto sul letto, stropicciandosi la gamba indolenzita, al piacere che ne provava notò quanto fosse strano il caso di questi due sentimenti contrarî: piacere e dolore, che, mentre non vogliono mai trovarsi insieme, sono pure così legati tra loro, che non appena cessa l'uno, subentra immediatamente l'altro; e soggiunse che, se Esopo avesse avver-

tito ciò, ne avrebbe tratto l'argomento per una favola. Questo accenno diè occasione a Cebete di rivolgergli una domanda, che a lui qualche giorno prima era stata mossa dal poeta Eueno: come mai egli, che per l'innanzi non aveva mai scritto versi, si fosse indotto a comporne dacchè era in prigione. Socrate gliene chiarì subito il motivo, e aggiunse di dire in suo nome ad Eueno che non mancasse di seguirlo al più presto nell'altro mondo. Lo strano invito sorprese Simmia, il quale era convinto che Eueno non aveva alcuna fretta di rinunziare alla vita. Questa osservazione indusse Socrate a chiedere se Eueno fosse, o no, un filosofo; e alla risposta affermativa di Simmia, dichiarò che in tal caso, non solo Eueno, ma chiunque altro, se davvero filosofo, non avrebbe accolto male il suo consiglio, giacchè il vero filosofo *desidera* di morire, quantunque — soggiunse — nessuno abbia il diritto di darsi morte da sè. Ma — osservò a questo punto Cebete — se la morte è un bene, perchè mai non sarà lecito all'uomo di procurarselo da sè questo bene? E Socrate, premesso che a chi, come lui, era sul punto di muovere per l'altro mondo, nulla s'addiceva meglio del *meditare* e *favoleggiare* d'un tale viaggio; giustificò il suo asserto con due ragioni. Senonchè la seconda di queste ragioni, e quella appunto a cui egli dava maggior peso: che noi, uomini, siamo una delle cose di proprietà degli dei, e perciò non liberi di disporre di noi stessi come ci pare e piace; sembrò a Cebete una contradizione. Se dunque noi siamo una delle cose di proprietà degli dei, come può un uomo di senno, e massime un filosofo, desiderare di sottrarsi, morendo, alla signoria di quelli che sono i migliori padroni che si possano immaginare? E Simmia, rincalzando l'obiezione del compagno, mise in rilievo come le parole di Cebete suonassero anche un rimprovero per il maestro, il quale non mostrava alcun rammarico d'abbandonare non solo gli amici, ma quei padroni ch'egli stesso riconosceva pei migliori che ci fossero. Sicchè Socrate, che non poteva non ammettere la giustezza dell'accusa, sentì ch'egli aveva l'obbligo di difendersene come davanti a un tribunale (II-VII).

Questa difesa egli la iniziò affermando di credere che non tutto finisse con la vita, che anche pei morti qualcosa ci fosse, e di meglio per i buoni che per i cattivi, e che, insomma, se aveva la certezza di trovarsi nell'altro mondo in presenza di divinità non meno buone, nutriva insieme la speranza d'incontrarvisi in uomini migliori di quelli da' quali si partiva. Al che Simmia lo pregò di voler comunicare anche ad essi le ragioni d'una tale fiducia; e Socrate, respinto un suggerimento che Critone gli dava a nome dell'uomo incaricato di somministrargli il veleno, ripigliò il discorso, riaffermando dapprima che un uomo, il quale avesse realmente speso la vita intera nello studio della filosofia, doveva esser di buon animo e sperare che dopo la morte troverebbe nel mondo di là dei beni grandissimi; e continuando col chiarire il senso preciso della sua asserzione: che il filosofo desidera di morire. Difatti che cosa è morte, se non separazione dell'anima dal corpo? Ora il filosofo, il quale disprezza i piaceri del corpo e sa che i sensi sono fallaci e ch'egli non può e non deve fidarsi, se non della sola anima, quando si proponga d'indagare e conoscere l'essere; che si sforza di prescindere per quanto può dal corpo, ritenendo che la vita debba essere per lui una continua meditazione della morte; non può non desiderare di morire, perchè spera che soltanto allora la sua anima, purificata e sciolta da ogni contatto materiale, riconquistata la propria natura, potrà fruire di quella piena conoscenza del vero, che era stata lo scopo di tutta la sua vita, ed è il fondamento della virtù intesa nel senso più alto di questa parola. Chi non è sorretto da una tale speranza, chi teme la morte, non è un filosofo, un amante del sapere, ma un semplice amante del corpo (VIII-XIII).

Codesto ragionamento — osservò Cebete — sarebbe giustissimo, ad un patto però: che si potesse dimostrare che l'anima sopravvive alla separazione dal corpo, e conserva anche allora potere e intelligenza. Ma questo è proprio ciò di cui da tanti si dubita, e che quindi ha bisogno d'esser dimostrato (XIV).

Per avviarsi a rispondere a questa obiezione — con

cui si poneva nettamente il problema dell'immortalità dell'anima — Socrate ricordò innanzi tutto l'antica credenza della palingenesia o, come si disse più tardi, metempsicosi, che presupponeva l'esistenza oltraterrena dell'anima, per dedurne che il principio, sul quale si fondava è universale in natura, dove ogni contrario si genera dal suo contrario, attraverso un doppio processo che va dall'uno all'altro e dall'altro all'uno. Vita e morte sono contrarî; il trapasso dalla prima alla seconda è evidente; ora, se la natura non vuole esser manchevole da un lato, bisogna ammettere anche il ritorno da morte a vita, per quanto questo sfugga ai nostri sensi. E non può mancare, perchè altrimenti la vita finirebbe con l'estinguersi del tutto. Se dunque le anime, dopo la morte dell'uomo, si rigenerano in nuovi esseri, bisogna riconoscere che anche allora esse continuano ad esistere in qualche luogo (XV-XVII).

Cebete non solamente non trovò nulla da ridire all'argomentazione di Socrate, ma suggerì che la preesistenza dell'anima risultava anche dalla dottrina, cara a Socrate, che la scienza non fosse che reminiscenza. E poichè Simmia dichiarò di non rammentarsene, Cebete gliene diè un accenno, riferendosi alla natura della cognizione, e Socrate gliela espose, movendo dalla natura della memoria, e cavandone la conseguenza che, se dalla osservazione degli oggetti sensibili noi possiamo sollevarci alla cognizione delle idee, è chiaro che queste idee dobbiamo averle conosciute tutte prima di nascere, e o nascere con la cognizione attuale di esse — il che non è, perchè in tal caso tutti potrebbero renderne conto senza doversele richiamare in mente mercè l'osservazione dei particolari sensibili — o averle dimenticate nel processo del nascere, e venirle via via ricordando mediante l'aiuto dei sensi, come in realtà si verifica. Secondo il ragionamento di Socrate dunque la medesima necessità logica legava la preesistenza delle idee e la preesistenza, alla vita terrena, delle anime. Senonchè Simmia e Cebete obiettarono che, pur concesso che l'anima esistesse prima che noi nascessimo, non s'eliminava del tutto il dubbio ch'ella potesse perire nel separarsi dal corpo, e che perciò la dimostra-

zione non poteva ancora dirsi compiuta. Ma Socrate a sua volta fece loro notare che nemmen questa obiezione reggeva, quando con la nuova si fosse unita l'argomentazione precedente (XVIII-XXIII).

Il maestro però si avvide che i suoi interlocutori non parevano del tutto tranquilli. Egli stesso probabilmente sentiva che l'argomento era tale da richiedere un più profondo esame (1); e quando Cebete gli disse che difatti c'era in loro come un bambino, il quale aveva tuttora paura della morte; il filosofo, dopo d'avere osservato che questo bambino bisognava incantarlo in ogni modo fino a liberarlo di codesta paura, si dispose a continuare l'indagine, prendendo ad esaminare le qualità dell'anima in confronto a quelle del corpo. Voi temete ancora — egli disse — che l'anima al momento stesso della morte non si disperda e svanisca, come soffiata via dal vento. Ma che cosa si può disperdere, cioè decomporre e dissolvere? Evidentemente ciò che è composto, non ciò che è semplice. Semplice è ciò che rimane sempre costante e identico a sè; ciò che muta di continuo è invece composto. Al primo ordine di cose appartengono le idee, al secondo gli obietti del mondo fenomenico; quelle s'apprendono con l'intelletto, queste coi sensi. E poichè l'immutabile è invisibile, il mutevole visibile, è manifesto che l'anima, a differenza del corpo, somiglia alla specie di cose invisibili ed immutabili. E poichè inoltre obietto della percezione sensibile è ciò che muta di continuo, mentre quello dell'operosità intellettuale è ciò che è eternamente immutabile, cioè il mondo delle idee; anche sotto questo riguardo il corpo, composto e mutevole, è congenere al primo; l'anima, semplice e immutabile, al secondo. E quando per dippiù si rifletta che l'anima è fatta per comandare, ossia per esercitare una funzione propria del divino, e il corpo per servire, e da ultimo che persino il corpo e specie talune parti di esso possono resistere lungo tempo alla corruzione e al dissolvimento; come non credere che l'anima, immutabile, indissolubile, partecipe della

(1) Su questo punto cfr. Archer-Hind nella sua ed. del '*Fedone*' con introduzione e note ingl. (London, 1894), p. xvi sg.

natura divina, non debba vivere in eterno? E qui Socrate, richiamandosi di nuovo alla credenza della metempsicosi, accennò alla probabile sorte futura delle anime, delle quali quelle di coloro, che avevano vissuto una vita ligia alle passioni del corpo, era naturale che si reincarnassero in corpi d'animali selvaggi o feroci; quelle di coloro che avevano coltivato una virtù civile, in corpi d'animali mansueti o domestici, o anche di nuovo in forma umana, laddove quelle di coloro che s'erano addirittura sottratte al dominio e alle lusinghe de' sensi e, obbedendo ai dettami della filosofia, s'erano dipartite dal mondo affatto pure, dovevano presumibilmente giungere alla presenza e alla compagnia degli dei (XXIV-XXXIV).

Al discorso di Socrate tenne dietro un gran silenzio, segno dell'impressione che aveva prodotto sugli astanti. Soltanto Simmia e Cebete a bassa voce si scambiarono delle osservazioni. Socrate indovinò che in essi rimaneva ancora qualche dubbio, e li invitò a vincere qualsiasi esitazione e scrupolo, e parlare liberamente. E Simmia, dopo d'aver dichiarato che in cosa tanto difficile, quando non si potesse avere il conforto d'una divina parola, bisognava pur contentarsi d'un ragionamento umano, che paresse il più sicuro ed il men confutabile; espose per primo il suo pensiero. Egli osservò che anche dell'armonia, cioè d'un accordo musicale, e d'una lira poteva dirsi quello che Socrate aveva detto dell'anima. Anche l'armonia è qualcosa d'incorporeo, d'invisibile, di divino, mentre la lira è corporea, visibile, caduca; eppure l'armonia non sopravvive punto alla distruzione dello strumento. Del pari l'anima potrebb'essere il risultato d'una giusta temperanza degli elementi del corpo e dividerne la sorte. Dopo Simmia, Cebete. Anche questi si valse d'un paragone; ma, a differenza dell'amico, pure ammettendo la preesistenza ed una maggiore longevità dell'anima, obiettò che per altro niente, secondo lui, vietava che essa, dopo d'aver consumato e anche rivestito più corpi, finisse un giorno o l'altro per estinguersi (XXXV-XXXVII).

Le obiezioni di Simmia e di Cebete sconvolsero profondamente l'animo degli uditori, i quali sentirono scossa

la propria fiducia non pure nelle ragioni già addotte, ma altresì in quelle che si sarebbero potute addurre. Lo stesso Echécrate, a udirle riferite da Fedone, è vinto da un eguale sgomento, e chiede con ansia se anche Socrate non ne fosse apparso turbato. Ma Fedone lo rassicura. Aggiunge anzi che non mai come in quel momento aveva avuto modo d'ammirare Socrate, prima per la compiacenza, piena di dolcezza, con cui aveva seguito i discorsi dei due Tebani, poi per la prontezza con cui s'era accorto del turbamento comune, e infine pel garbo con cui aveva saputo far rinascere in loro la confidenza perduta. Difatti egli, poichè si fu rivolto a Fedone con un tratto che attestava insieme una grande calma ed una particolare tenerezza per questo suo giovane amico, riprese il discorso ammonendo innanzi tutto Fedone e gli altri a guardarsi dal perdere qualsiasi fiducia nel valore dei ragionamenti, a non divenire misólogi, come si diventa misantropi. Perchè si diventa misantropi? Perchè troppo leggermente e senza l'arte di conoscere il cuore umano gli uomini si affidano ai primi in cui s'imbattono; e quando s'avvedono che questi son tutt'altro da quello che essi se li erano figurati, e incappano più volte in questo errore, finiscono per credere tutti egualmente cattivi. Altrettanto avviene dei ragionamenti. Chi se ne serve con leggerezza e senz'arte, finisce per disanimarsi e rigettarli tutti, anche quelli sicuramente incontestabili, mentre in realtà la colpa, come nel primo caso non è negli uomini, così in questo non è nei ragionamenti, ma sempre in noi, che per la nostra ignoranza ed imperizia e per essere più teneri della nostra opinione che del vero, non sappiamo distinguere come dovremmo, nè procedere sempre con l'avvedutezza indispensabile. Dopo questo preambolo, riassunti i dubbî dei due giovani, Socrate chiese loro, se rigettassero tutti gli argomenti addotti o alcuni soltanto; e avutane risposta che entrambi ammettevano come indiscutibile che l'apprendimento non fosse che reminiscenza; fece notare a Simmia che questa dottrina non s'accordava punto con l'altra: che l'anima fosse un'armonia; giacchè mentre quella presupponeva la preesistenza dell'anima al corpo, questa al contrario

la preesistenza di quegli elementi corporei di cui l'anima, se accordo, non sarebbe che il risultato. Simmia, riconoscendo il proprio torto, avrebbe voluto acchetarsi senz'altro; ma Socrate non era sodisfatto. Inoltre — egli seguitò — se l'anima fosse un'armonia, in primo luogo non potrebbe aver natura diversa dagli elementi di cui si compone, nè guidarli, ma dovrebbe necessariamente seguirli; e poi, siccome ogni anima non è nè più nè meno anima d'un'altra, così ogni accordo non è nè più nè meno accordo d'un'altro. Però è innegabile che delle anime alcune sono virtuose, altre viziose; e poichè la virtù va considerata anch'essa come accordo, e il vizio come disaccordo, chi pensa che l'anima sia armonia, cioè accordo, dovrà ammettere che l'anima virtuosa sia un'armonia che accoglie in sè un'altra armonia, e l'anima viziosa un'armonia disarmonica, il che è assurdo. Ancora, se l'anima è armonia o accordo, dal momento che ogni anima non è nè più nè meno anima d'un'altra, ne segue che essa non sarà nè più nè meno accordata d'un'altra, cioè non sarà nè più nè meno virtuosa d'un'altra; anzi, poichè essa è già di per se stessa armonia, e l'armonia è virtù, tutte le anime saranno egualmente virtuose; e questo è un altro assurdo. E infine Socrate, tornando sulla prima argomentazione: che l'armonia non può guidare, ma deve seguire gli elementi di cui consta; pose in rilievo che l'anima = armonia non potrebbe contrastare ai desiderî, agl'impulsi, alle passioni del corpo, il che è smentito dall'esperienza d'ogni giorno (XXXVIII-XLIII).

Ben più grave era l'obiezione di Cebete; e Socrate credette di doverla riassumere daccapo. Per confutarla gli parve necessario d'affrontare direttamente il problema, e dimostrare come l'anima fosse *di sua natura* immortale e indistruttibile, dimostrazione che rendeva a sua volta indispensabile un esame preliminare delle cause, per cui tutte le cose si generano e si corrompono. Con l'intento di far vedere come fosse giunto alla teorica delle idee e della causa finale, egli rifece la storia del suo sviluppo intellettuale. Ammiratore da giovane della filosofia della natura, confidò di poter trovare in questa la spiegazione di tutti i fenomeni. Ma i dubbî, affacciatisi

alla sua mente, gli fecero ben presto sentire l'insufficienza, e talvolta l'assurdità, delle spiegazioni comuni. In seguito la lettura d'un libro d'Anasságora, che poneva la mente a sovrana dell'universo, suscitò nel suo animo le maggiori speranze. Gli parve che, se la mente ordinava tutto, ogni cosa dovesse esser disposta nel miglior modo possibile, ossia secondo la finalità propria di ciascuna. Ma anche questa speranza gli venne a mancare, quando s'avvide che quel filosofo, lungi dal valersi del principio da lui assunto, nella spiegazione dei fenomeni ricorreva a quei medesimi mezzi meccanici, a cui avevano fatto ricorso i pensatori precedenti. Sfiduciato, risolse di battere per suo conto una via nuova. E si decise a guardare gli obietti del mondo sensibile non più immediatamente in loro stessi, ma nelle loro ragioni, nelle idee, donde ciascuna cosa particolare prende il nome con cui la designiamo. Un oggetto è bello, perchè partecipa della bellezza; grande, perchè partecipa della grandezza, ecc. E si convinse che, guardando gli obietti sensibili a questo modo, egli li guardava nella realtà vera, e riusciva a trovarvi quelle spiegazioni, che i tentativi precedenti non gli avevano date. Che se poi qualcuno, non potendo respingere le conseguenze, avesse impugnato addirittura l'ipotesi da cui si moveva, egli pensava che in tal caso occorresse risalire ad una ipotesi sempre più alta e comprensiva, sino a raggiungere un principio che sembrasse affatto inoppugnabile. A questo punto Echécrate non può non interromper di nuovo il racconto di Fedone, nè trattenere la propria ammirazione per la lucidità e la coerenza del ragionamento di Socrate (XLIV-XLIX).

Ottenuto l'assenso dei suoi contradittori, Socrate — ripiglia Fedone — tornò alla teorica de' contrarî. Può sembrare — egli argomentò — che in un medesimo soggetto reale coesistano due idee contrarie. Un uomo può dirsi grande rispetto ad uno, piccolo rispetto ad un altro. Ma qui si tratta di grandezza e piccolezza relative, non assolute. La verità è che quell'uomo partecipa d'entrambi questi concetti; e, se la grandezza che è in lui è più grande della grandezza che è nell'uno, la sua piccolezza è più piccola della piccolezza dell'altro. L'idea,

invece, nel suo significato assoluto non si presta mai ad accogliere il proprio contrario. La grandezza, come tale, o che si consideri in sè o in un determinato soggetto, non diverrà mai piccolezza, ma quando questa le sopravvenga, o si ritira o perisce. Nè ciò contradice a quella generazione dai contrarî, di cui s'era parlato in principio, giacchè allora si trattava di stati o condizioni, non di idee, non di contrarî in sè. L'acqua, per esempio, dallo stato di caldo può passare allo stato di freddo, perchè caldo e freddo non sono predicati essenziali di acqua; ma il caldo, come tale, non sarà mai freddo, nè il dispari pari, e, insomma, i contrarî non diventeranno mai i proprî contrarî. Nè soltanto ciò, ma per giunta nessuna cosa, pur non essendo per sè direttamente contraria ad un'altra, può ricettare il contrario di quello che è il suo predicato essenziale. Così non solo il caldo non può accogliere il freddo, nè il dispari il pari; ma neppure il fuoco, di cui caldo è predicato essenziale, potrà mai, rimanendo fuoco, accogliere il freddo, nè il tre, che è essenzialmente dispari, divenir pari, rimanendo tre. Posto ciò, a chi domandasse che cosa possa render caldo un corpo, invece di risponder: Il calore, gli si può rispondere: Il fuoco; e a chi domandasse che cosa rende dispari un numero, invece di rispondergli: La disparità, gli si può rispondere: La monade. Del pari, poichè l'anima, dovunque è presente, è apportatrice di vita, o, in altri termini, ha quale suo predicato essenziale la vita, alla domanda: Che cosa fa che un corpo sia vivo?, invece di rispondere: La vita, si può rispondere: L'anima. Orbene, se del fuoco o del tre, com'è dell'anima, predicato essenziale fosse la vita, si dovrebbe con ragione affermare che, sopravvenendo il contrario di quel contrario, che è in loro e che nel primo caso è il freddo, nel secondo il pari; nè l'uno nè l'altro accoglierebbe la morte; ma poichè solo dell'anima è tal predicato la vita, solo dell'anima possiamo affermare che non accoglie morte. Ma ciò che non accoglie morte è immortale, e l'immortale naturalmente indistruttibile; l'anima dunque è immortale e indistruttibile. La conclusione fu ammessa da Cebete, e, non senza qualche riserva, anche da Simmia, riserva che Socrate riconobbe legit-

tima, soggiungendo anzi che occorreva fare ogni sforzo per esaminare ancora e meglio l'importantissimo problema (L-LVI).

Ad ogni modo — continuò Socrate — poichè l'anima c'è apparsa immortale, bisogna averne gran cura, perchè, andando nell'Ade, porti con sè quanto più è possibile d'intelligenza e di virtù, le sole cose che in quel mondo abbiano pregio. E qui egli, su richiesta di Simmia, espose quale immaginava potesse essere la configurazione generale della terra e la sorte futura delle anime. E in questo mito, in questa favola, in cui appaiono fuse opinioni personali e credenze comuni a quei tempi, egli si studiò di chiarir anche meglio che non avesse fatto prima (capp. XXIX-XXXIV) il destino serbato ai morti. Prima li aveva distinti in due classi: da un lato i filosofi, dall'altro la comune degli uomini, più o meno buoni o cattivi. Nel mito la distinzione è accompagnata da maggiori particolari. Tra' morti quelli, che sieno vissuti mediocremente o si sieno macchiati di colpe e anche di delitti gravi, ma non imperdonabili, dopo d'aver conseguito il premio delle buone azioni o espiato i falli commessi attraverso prove e castighi più o meno durevoli e gravi; si redimono e ritornano sotto varie forme nel mondo; altri, che per la profonda malvagità loro sono giudicati addirittura insanabili, piombano nel Tartaro per non uscirne mai più. I buoni invece, cioè quelli che si sieno segnalati per la santità della loro condotta, vanno ad abitare sulla v e r a superficie terrestre; e tra questi, coloro che si sieno separati dalla vita puri affatto e mondi per opera della filosofia, ottengono in sorte dimore anche più belle. Che le cose stieno proprio così — Socrate concluse — nessun uomo di senno oserebbe affermarlo, ma che sieno press'a poco tali, ora che l'anima s'è dimostrata immortale, si può e si deve crederlo, ed il crederlo è un bel rischio. E con simili credenze conviene incantar se medesimi per poter movere con serenità incontro alla morte (LVII-LXIII).

Esposta in tal modo tutta la conversazione, Fedone termina il racconto narrando gli ultimi atti e detti di Socrate, l'uomo — egli aggiunge con parole così misu-

rate e commoventi ad un tempo — più savio e più giusto di quanti ne avessero conosciuti a quei tempi (LXIV-LXVII).

Come si vede da questo riassunto, la tesi filosofica del dialogo è la dimostrazione dell'immortalità, o meglio, secondo il concetto platonico, dell'eternità dell'anima; tutto il resto è subordinato a questo scopo. La serena letizia di Socrate, che della morte imminente parla come della liberazione da un carcere, nè si rammarica quanto dovrebbe di separarsi da persone care e sottrarsi alla signoria di padroni giusti e premurosi quali sono gli dei, perchè, essendo vissuto, da vero filosofo, unicamente nell'amore del vero e nella pratica del bene, nutre la speranza d'incontrarsi nell'altra vita con uomini anche migliori, e la certezza di trovare in quelle divinità padroni altrettanto buoni e premurosi; ha la sua radice nella fiducia che l'anima sopravviva al corpo, e conservi potere e intelligenza. Ma — obbietta Simmia — è proprio questo che richiede una dimostrazione non facile, se codesta fiducia di fronte alla morte non dev'esser priva d'ogni fondamento di ragione. E così naturalmente Socrate è tratto a dover dimostrare perchè egli confidi che l'anima sia immortale, e nel senso appunto voluto dal suo interlocutore. E lo fa adducendone tre prove che si compiono a vicenda, e si fondano tutte sulla teorica delle idee, sebbene in misura diversa. La prima è desunta dalla generazione dei contrarî abbinata con la dottrina della reminiscenza. Dalla generazione dei contrarî che, nel caso di vivo-morto, presuppone « un sostrato che si disciolga da loro alternatamente e renda l'alternativa possibile (1) », risulta che l'anima nel trapasso da vita a morte non si estingue, ma continua ad essere dovechessia, o, secondo la credenza comune, nell'Ade; dalla dottrina della reminiscenza, che l'anima come principio attivo ed intelligente preesisteva alla vita corporea; dall'una e dall'altra insieme, che dunque, e prima e dopo

(1) BONGHI, nel 'Proemio' alla vers. del 'Fedone' (Roma, Bocca, 1881), p. 207.

la morte dell'uomo, l'anima era dotata di potere e d'intelligenza. La seconda prova si fonda sulle qualità dell'anima in confronto con quelle del corpo, e soprattutto sull'affinità dell'anima con le idee. L'anima è semplice com'è semplice l'essere, cioè l'idea. E poichè, per una dottrina comune ai filosofi presocratici, solo il simile conosce il simile, l'anima che conosce le idee non può non essere simile a queste, e quindi al pari di queste semplice, indecomponibile, partecipe del divino e non soggetta a perire.

Il dubbio di Sîmmia: che in fin dei conti i processi psichici possano essere un prodotto di fattori materiali, sicchè non sia necessario di ricorrere ad un'essenza particolare per spiegarsene l'esistenza; dà modo al filosofo d'insistere sulla sostanzialità dell'anima, e porre in luce le contradizioni a cui va incontro chi ponga che l'anima risulti dall'accordo e dalla temperanza degli elementi corporei.

La terza prova, in risposta a Cebete che, pure ammettendo l'immaterialità e la sostanzialità dell'anima, le negava l'eternità; riguarda direttamente la natura dell'anima, e si basa sulle conseguenze logiche della teorica delle idee e sulla legge di contradizione. Se, « come s'è visto nel primo argomento, i contrarii possono esistere l'uno dopo l'altro in una sostanza diversa dall'uno e dall'altro (1) »; considerati invece in sè, cioè come idee contrarie, non solo s'escludono a vicenda, ma fanno sì che anche le singole cose, a cui aderisca come predicato essenziale uno di essi contrarî, una di esse idee, non accolgano mai il contrario di quello che è predicato essenziale in loro. Perciò l'anima, che implica essenzialmente l'idea di vita, non accoglierà mai la morte, ch'è il contrario di quello che è il suo predicato essenziale. Ma ciò che non accoglie morte è immortale, e l'immortale, indistruttibile; dunque l'anima è immortale e indistruttibile (2).

(1) BONGHI l. cit., p. 170.

(2) « L'ironie du sort a voulu que cette preuve, à laquelle son auteur attachait le plus de prix, soit justement celle qui présente le plus de côtés faibles à qui la juge sans parti pris... En ce qui concerne la partie finale de

Ora, a prescindere da qualsiasi obiezione sulla validità di codeste prove, che cosa attestano esse? Che questo principio universale di vita e d'intelligenza, che chiamiamo anima, è eterno. Ma poteva un tal risultato esser sufficiente a calmare le apprensioni e i timori di quel fanciullo che, secondo la viva immagine di Cebete, si annida nel cuore d'ogni uomo? Certamente no. Per raggiungere questo scopo, per *incantare* codesto fanciullo, Socrate doveva dimostrare la probabilità almeno che anche l'anima d'ogni uomo sopravvivesse al corpo conservando la sua coscienza individuale. Che a questa probabilità Socrate credesse non è escluso dall' '*Apologia*' platonica, ma si rileva nettamente dal nostro dialogo, dove a principio della propria difesa egli afferma che, se non si rammarica troppo di dover morire, gli è perchè nel mondo oltraterreno ha la *certezza* di trovarsi con divinità non meno buone, e la *speranza* d'incontrarvisi con uomini anche migliori. Orbene, se la prima di queste affermazioni può anche, dopo tutto, significare che le anime individuali, rientrando con la morte nel mondo della verità e dell'essere, finiscano per sommergersi nello spirito universale; la seconda non può attestare, se non la fede nella sopravvivenza cosciente delle singole anime. E questa fede, di cui per altro Socrate sentiva di non poter dare una prova dialetticamente rigo-

---

l'argument, on a le choix entre deux explications également funestes à sa validité. Ou bien, en tant que principe de vie, l'âme est considérée a priori comme immortelle; et alors le philosophe a éludé la question en se rendant coupable de ce qu'on appelle une pétition de principe. La preuve a l'air d'ajouter quelque chose à la thèse; en réalité elle ne fait qu'en changer l'expression. Ou bien Platon commet — comme le pense à juste titre sans doute un interprète récent — un paralogisme, en admettant d'abord seulement que l'âme, comme support de la vie, exclut « le contraire de la vie, la mort », — d'où il résulte simplement ceci que « pour autant et aussi longtemps qu'elle existe, elle ne peut être que vivante et jamais morte » —, et en concluant de là faussement à « l'immortalité » dans le sens de « l'éternité ». Indépendamment de toute critique, il vaut la peine de remarquer que, dans le second argument, l'âme est le principe de la connaissance, tandis qu'ici elle est le principe de vie. En conséquence, cette preuve d'immortalité, comme on l'a depuis longtemps reconnu, ne s'applique pas seulement aux âmes humaines, et même pas seulement aux âmes des animaux, mais encore à la force vitale des plantes, que les Anciens nommaient également « âme. » (GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par Reymond [Lausanne, 1905], II, 461 sg.).

rosa, ma che illumina e riscalda quelle considerazioni di carattere etico-religiose, le quali s'intrecciano con le prove filosofiche, nonchè il grande mito finale; gli era ispirata non solo da credenze tradizionali, ma anche da motivi, se si vuole, sentimentali, dalla persuasione che nell'oltretomba la sorte dei buoni non potesse esser pari a quella dei cattivi, che l'ordine morale, turbato in questo mondo, verrebbe reintegrato nell'altro, e che sarebbe un troppo gran guadagno pei malvagi, se essi con la morte dovessero sottrarsi alle conseguenze della loro trista condotta. Certo, nè a Socrate nè ai suoi uditori poteva, io credo, sfuggire la considerazione che quelle anime, le quali in vita s'erano lasciate sedurre o soggiogare dalle passioni dovevano, almeno temporaneamente, nelle loro periodiche e successive incarnazioni in altri corpi, perdere la coscienza della propria individualità. Ma di fronte a queste egli ammette che ad altre anime fosse riservata una condizione immutabile; e sono, da una parte, quelle di coloro che si macchiarono di colpe incancellabili, e che perciò sono puniti in perpetuo nel Tartaro; e, dall'altra, le anime di quanti vissero santamente, e in particolare quelle di coloro che di vita uscirono appieno purificati dalla filosofia e a cui è promessa una beatitudine eterna. E forse non è superfluo notare che Socrate non afferma che tutti gli uomini non dovessero temere la morte; afferma che non doveva temerla, e doveva anzi desiderarla, il vero filosofo, cioè chi, come lui, s'era studiato sempre di serbare l'anima pura da ogni inquinamento corporeo. Di anime siffatte, dunque, egli non trovava alcun motivo per non presumere che dovessero conservare la coscienza del proprio essere. Con questa speranza e con questa credenza egli era vissuto e aveva incantato se stesso; con questa speranza e con questa credenza egli s'augurava e confidava che vivessero e incantassero se stessi tutti i suoi amici per vincere la paura della morte e andarle incontro con serena fiducia.

La conversazione, che forma oggetto di questo dialogo, non è, come s'è visto, riprodotta in maniera diretta, ma è narrata, e narrata da uno che vi si era trovato

presente. Questa forma, che ha in sè una inverosimiglianza manifesta e degl'inconvenienti che non sfuggirono allo stesso Platone, in questo caso però dovè sembrargli preferibile, sia perchè gli lasciava maggior libertà d'inserirvi delle considerazioni destinate a interromperne il carattere strettamente scientifico e infonderle maggior vita e un più vario movimento, sia soprattutto per porre ad una certa distanza la rappresentazione della morte di Socrate, e così mitigare in qualche modo ciò che un tale avvenimento aveva di troppo doloroso per quelli che v'assistevano. Era un canone dell'arte drammatica antica, nè Platone poteva trasgredirlo in questo che è il più intensamente drammatico dei suoi dialoghi. La grande e originale figura di Socrate, che aveva speso l'intera vita nella ricerca del vero, nella pratica del bene, nel desiderio e nel tentativo di rinnovare su basi incrollabili la coscienza dei suoi concittadini, e da ultimo aveva suggellato col sacrificio della vita la fede nei proprî ideali, s'era impressa con tratti così profondi nell'animo e nella fantasia del suo giovane alunno, da trasformarvisi ben presto in quella del vero e perfetto sapiente. Di questa immagine egli aveva già tra gli altri ritratto due lati d'un particolare interesse, presentandoci nell' 'Apologia' il filosofo, che di fronte ai suoi giudici non crede di dover comperare l'impunità con la rinunzia alla propria missione, e nel 'Critone' il cittadino che rifiuta di sottrarsi ad una pena che, per quanto ingiusta, tuttavia gli era stata inflitta legalmente e da un potere legalmente costituito. Era perciò naturale che, quando Platone, nei suoi anni maturi (1) e dopo d'aver dato una forma concreta alla teorica delle idee, ripensò al tormentoso problema dell'oltretomba, questo gli richiamasse vivo alla mente il ricordo della fine di Socrate, e gli si presentasse come il dramma del sapiente al cospetto della morte. Che Socrate nel suo ultimo giorno avesse

(1) Il 'Fedone' per buone ragioni si ritiene scritto dopo il ritorno di Platone dai suoi primi viaggi in Atene, posteriormente al 'Gorgia', al 'Menone', al 'Convito' ed al 'Fedro', ma anteriormente alla redazione definitiva della 'Repubblica'.

in realtà trattato, più o meno a lungo, del destino futuro dell'anima, e se in tal caso le ragioni, esposte o accennate da lui, fossero, almeno in germe, quelle che Platone gli attribuisce, quantunque non sia nè inverosimile nè improbabile (1), non c'è attestato da altri; anzi i motivi che il maestro adduce, così nei ' Memorabili ' come nell' ' Apologia ' senofontea, per giustificare la propria indifferenza di fronte alla morte, paiono addirittura escluderlo. Si aggiunga che Platone stesso, avvertendo di non essersi trovato presente nel carcere, oltre a notare un particolare storico, ha voluto, pare, lasciarci intendere che egli si serbava la maggiore libertà nella trattazione del tema; e l'uso, ch'egli fa della sua teorica delle idee, lo conferma. Ad ogni modo un'indagine sulle considerazioni, con cui eventualmente Socrate confortava la sua fede o propensione a credere nell'immortalità dell'anima anche individuale, non può approdare a un risultato sicuro; ed è, comunque, una questione secondaria. Bastava che Socrate codesta fede o propensione l'avesse; e ciò è indiscutibile. E movendo da essa, Platone ci ha dato un'ammirabile opera d'arte, che del dramma ha non solo i caratteri esterni, ma l'interesse e la passione. L'azione difatti comincia con un prologo, costituito dal racconto di Fedone sino alla risposta di Socrate, il quale spiega il perchè s'è indotto a comporre dei versi. Con l'invito, da lui diretto ad Eueno, s'inizia il primo atto del dramma, che termina con l'esposizione delle ragioni per le quali il vero filosofo desidera di morire. Il secondo atto va dalla domanda di Cebete, che pone il problema dell'immortalità dell'anima, alla risposta di Socrate, che con la seconda delle prove addotte crede d'aver risoluto codesto problema e, con la considerazione che v'aggiunge, giustificata la propria fiducia nella sorte futura di quelle anime, che dalla vita si dipartano pure d'ogni corruzione corporea. A questo punto l'intimo contrasto tra la visione superiore, che il filosofo ha della vita e dell'anima, e il concetto comune, che ne avevano i due

(1) Cfr. Bonghi, l. cit., p. 99 sgg.

giovani Tebani, e che trovava senza dubbio una rispondenza negli astanti, in quel coro, il quale raccoglieva persone delle più varie condizioni sociali e tendenze, e che, sebbene non interloquisca, pure seguiva il dibattito col più vivo interesse; sembra definitivamente superato. « Anzi in nessun punto del dialogo — osserva il Bonghi — la persuasione di Socrate e quella ch'egli insinua nell'animo dei suoi uditori, paiono più intere (1) ». Senonchè l'impressione profonda, prodotta dalle parole di Socrate, è d'un tratto distrutta prima dalla brillante obiezione di Simmia, e poi da quella assai più grave di Cebete, che gittano di nuovo gli animi di tutti in quella angosciosa incertezza, da cui si lusingavano d'essere usciti. Dunque la fiducia, ch'essi avevano concepita, era vana; e la delusione, che con loro colpiva il maestro, doveva essere sentita da costui tanto più dolorosamente, quanto più s'era illuso sulla realtà di quegli ideali a cui sacrificava la vita. E qui è appunto il nodo, che appare quasi inestricabile, del dramma. Le osservazioni di Fedone sul contegno con cui Socrate ascolta i dubbî dei due Tebani, e le considerazioni del maestro sul valore dei ragionamenti aprono il terzo atto, che attraverso la rapida confutazione di Simmia e l'avvincente esposizione del processo intellettuale, per il quale il filosofo dalle insufficienti dottrine dei fisici s'era levato alla teorica delle idee e delle cause finali, si svolge tra la crescente ammirazione degli uditori sino alla prova definitiva nell'identificazione dell'anima con la vita, all'immaginoso racconto sulla sorte oltraterrena delle anime e alla conclusione etica che Socrate ne cava. E il dramma si chiude con quella specie d'epilogo costituito dagli ultimi atti e dalle ultime parole di Socrate, in cui riecheggiano alcuni tra' motivi del prologo.

In questo dialogo, a cui per il movimento drammatico non si possono ravvicinare se non il ' Protagora ' ed il ' Convito ', ma che li supera entrambi per l'interesse dell'argomento e per la commozione che vi domina

(1) L. cit., p. 95.

da un capo all'altro; Platone ha messo a profitto tutte le risorse del suo genio per darci un'opera così compiuta, così proporzionata ed armonica in ogni sua parte, da destare in chi legge l'impressione che non si possa nè aggiungervi nè toglierví nulla. Ogni particolare ha la sua ragion d'essere, anche quelli che sono affatto secondarî, come il tempo e il luogo, in cui s'immagina avvenuto il racconto, e le persone che lo provocano e colui che lo narra. Difatti il tempo: qualche mese dopo la morte di Socrate, è tale da contribuire anch'esso ad attenuare alquanto l'impressione di quel tristissimo caso; la città di Fliunte era un centro in cui, al pari di Tebe, si serbavano vive le tradizioni pitagoriche (1); Pitagorei erano Echécrate (2) e probabilmente gli altri che formavano circolo intorno a lui; e si sa che Pitagora e i suoi seguaci erano stati forse i soli tra' pensatori precedenti che si fossero occupati della sorte delle anime. Fedone (3), anche a prescindere dal fatto che forse era legato da particolare amicizia con Platone, come aveva ingegno filosofico, aveva insieme, pare, attitudini letterarie non comuni; e se per quello cedeva a qualche altro dei presenti, ad Euclide, per esempio, e ad Antístene (4), per queste doveva sembrare più adatto a riprodurre una conversa-

(1) La tradizione connetteva la città di Fliunte col nome di Pitagora. Di costui qualcuno credeva che fosse d'origine Fliasio; ma era opinione comune che in questa città, interrogato dal principe dei Fliasii sull'arte sua, egli avesse risposto di non conoscere alcun'arte, ma d'essere soltanto ' filosofo ', cioè desideroso di sapere.

(2) È difatti ricordato tra gli ultimi Pitagorei da Diogène Laerzio (VIII 46) insieme con Xenofilo calcidese, Fantone, Diocle e Polimnasto fliasii.

(3) Questo giovane, nativo di Élide, di nobile famiglia e di grande bellezza, non molto dopo la fine della guerra del Peloponneso caduto prigioniero degli Spartani, fu venduto come schiavo in Atene, e dal padrone destinato ad un mestiere ignominioso. Socrate, avendo avuto occasione di conoscerlo e stimarlo, indusse qualcuno dei suoi ricchi amici a riscattarlo, e lo ebbe, ma per qualche anno appena, tra' suoi più cari. Dopo il 399, tornato in patria, si mise a capo d'una Scuola filosofica, l'eliaca, la quale si confuse più tardi con l'eretriaca, che a sua volta s'accostava alla megarica, fondata da Euclide. Fu, come quasi tutti i suoi compagni, autore di dialoghi — gli antichi gliene attribuivano parecchi, ma non tutti con sicurezza — e da A. Gellio (*Noctt. Att.* II 18) è lodato come scrittore elegante. Seneca (*Epistt. mor.* XV 2 [94, 41]) cita di lui un pensiero notevole per la sua finezza d'osservazione.

(4) Che del resto non sembra fosse in buoni termini con Platone.

zione del genere di quella che s'era svolta nel carcere. D'altro lato, mentre non aveva il carattere così passionale e così poco equilibrato d'Apollodoro, era avvinto al maestro da un affetto non meno intenso e per giunta da una singolare gratitudine; e Socrate doveva ricambiarlo d'una tenerezza della quale è prova il più gentile episodio di questo dialogo. Persino l'accenno ad Aristippo e Cleómbroto che, pure essendo vicinissimi ad Atene, non avevano, pare, sentito il dovere di correre a confortare le ultime ore del maestro, contribuisce a gittar luce sul carattere di quel notissimo gaudente e del suo compagno. Tutti coloro che, comunque, prendono parte all'azione, anche se dipinti con qualche tratto appena, sono però sempre caratterizzati con mano sicura, compresi quel rozzo servo, incaricato di preparare il veleno, e il custode del carcere che trova parole così accorate e non sa trattenere le lagrime nel dare l'ultimo addio al filosofo. Tutti — come bene osserva il Valgimigli (1) — non sono simboli, ma persone « che sí ragionano, ma anche sono agitate e travagliate e commosse, e hanno un'ansia di ricerca che non le interessa solo intellettualmente, ma le prende e conquide nella più viva anima ».

Critone e Apollodoro anche qui ci si mostrano quali ci appaiono, il primo nel dialogo che s'intitola da lui, il secondo nel ' Convito '; l'uno eccellente uomo e devotissimo a Socrate, ma abituato a non perder di vista la realtà, e fatto più per subire il fascino del suo grande e vecchio amico, che per misurarne tutta l'altezza intellettuale e morale; l'altro entusiasta del maestro, la sola persona che ammirava e pregiava, ma carattere oltremodo impressionabile e insomma, come lo definiremmo oggi, un neurastenico. — Cebete e Simmia, il deuteragonista, diremmo, e il tritagonista di questo dramma, erano già stati tra gli uditori di Filolao, un Pitagoreo illustre, che, profugo da Taranto o da Crotone, era vissuto qualche tempo a Tebe, dove aveva diffuso le dottrine della sua scuola. Più tardi i due giovani s'erano insieme recati apposta ad Atene, attrattivi dalla fama di Socrate,

(1) Nella 'Introduzione' a questo dialogo (Bari, 1925), p. 7 sg.

con cui s'erano stretti di così affettuosa amicizia da non esitare a porre a disposizione di lui le proprie ricchezze per salvarlo dal carcere e dalla morte. E, come già iniziati alle dottrine pitagoriche, erano i più indicati a sostenere una discussione sull'immortalità dell'anima. Dei due, Cebete c'è ritratto come il più acuto d'ingegno e il meno facile a cedere il campo. È lui che mette la questione fondamentale nei suoi termini precisi, ed è lui che oppone a Socrate la più grave delle obiezioni (1). — A Simmia nel 'Fedro' (cap. XIX) s'accenna come all'uomo più abile nel promovere dei ragionamenti, il che attesta del suo ardore pei problemi filosofici; qui figura quale un dialettico meno sottile del suo compagno, e più remissivo, con una innegabile inclinazione all'ascetismo, che traspare e dalla sua osservazione che in argomento simile il più valido conforto potrebbe soltanto trovarsi in una divina parola, e dalla riserva con cui accoglie la dimostrazione finale di Socrate, e dalla premura con cui sollecita il maestro perchè esponga ciò ch'egli pensa intorno alla figura della terra e alla sorte oltramondiale delle anime (2). E tra tutti, com'è naturale, grandeggia la figura di Socrate. La padronanza ch'egli serba di sè anche nei momenti di maggior commozione, la serenità dinanzi alla morte imminente, non scompagnata mai da una dolce ironia, la sollecitudine con cui cerca di risparmiare a tutti dei fastidî, il rispetto per i suoi amici nell'animo dei quali non vorrebbe a nessun costo lasciare il pungiglione del falso, il profondo sentimento religioso e l'ansia della ricerca, che culmina in quella raccomandazione ai suoi contradittori di non avere nessun riguardo di lui e della delusione, a cui potrebbe andare incontro, ma unicamente del vero, la sicurezza con cui domina e guida

---

(1) Sotto il nome di Cebete ci rimane un dialogo intitolato 'Il quadro'. Ma per quanto si sappia che dei tre dialoghi, che nell'antichità gli erano attribuiti, uno avesse appunto questo titolo, pure ci sono assai valide ragioni per dubitare dell'autenticità di quello che noi possediamo.

(2) E forse questa sua tendenza all'ascetismo divenne via via con gli anni credulità addirittura, come, se merita fede, parrebbe da qualche accenno di Plutarco nell'opuscolo *De genio Socratis*, dove di lui si narra che, anche da vecchio, ricordava affettuosamente Socrate nelle conversazioni coi suoi amici.

la discussione; sono tratti certo caratteristici della personalità storica di Socrate, ma raggruppati e messi in rilievo con tanta arte da far di lui l'immagine del sapiente perfetto. Persino il dubbio tranquillo che il filosofo manifesta in quelle parole, nelle quali s'assomma tutta la sostanza dei suoi ragionamenti: che il credere all'immortalità dell'anima e il vivere una vita pura in questa fede è un bel rischio, è una pennellata d'una singolare e profonda efficacia. Esso « non scema, — come dice egregiamente il Bonghi — ma accresce l'effetto di tutta la conversazione... La forza morale dell'uomo, che, pur nutrendo questo dubbio nel cuore, non se ne lascia vincere, ma opera come quel dubbio non esistesse, appare più grande. L'attrattiva del vero e del bene per sè sulla volontà di lui si sente più forte, appunto perchè il bene e il vero non sono accompagnati dalla sicurezza del premio. La figura di Socrate che, dopo cercato per ogni via che mai debba succedere dell'anima sua dopo l'ingiusta morte che è prossimo a subire, non riesce se non a concepirne una speranza, e in fine della sua vita pensosa ed onesta chiama questa un bel cimento, ne diventa più alta e più bella. La si vede allontanare con una malinconia infinita, ma dolcissima; le si manda un addio, di cui si spera tuttora, che non debba essere l'ultimo, quantunque non si è liberi da un ansioso timore, che potrebbe anche essere l'ultimo (1) ».

(1) L. cit., p. 90.

FEDONE [1]

ECHECRATE, FEDONE.

I. — *Ech.* E c'eri proprio tu, Fedone, con Socrate il St. I
giorno, in cui bevve il veleno nel carcere, o ne udisti p. 57
da altri?

Fe. C'ero proprio io, Echécrate.

Ech. E, dunque, che cosa disse il nostro amico prima di morire? e come finì? Avrei infatti caro d'udirlo. Perchè nè alcuno dei Fliasii frequenta ora per nessun motivo Atene, nè da parecchio tempo c'è venuto di là alcun ospite, che fosse in grado di riferircene qualcosa di preciso, all'infuori di questo: che, bevuto il veleno, morì. Del resto non sapeva dirci nulla.

Fe. Sicchè non avete sentito nemmeno come si 58
svolse il processo?

Ech. Questo sì, poichè ci fu riferito da un tale; e ci meravigliavamo anzi, come, sebbene la condanna fosse stata pronunziata da un pezzo, tuttavia la sentenza, pare, non venne eseguita se non molto dopo. Perchè mai, Fedone?

Fe. Per una coincidenza puramente casuale, Echécrate. Fu difatti per caso che il giorno precedente al

(1) Dal testo del Burnet con introd. e note ingl. (Oxford, [1911], 1931).

giudizio fosse coronata la poppa della nave, che gli Ateniesi mandano a Delo (1).

Ech. E che nave è codesta?

Fe. Quella in cui, a detta degli Ateniesi, Teseo, un tempo, andò a Creta conducendovi quelle ' sette coppie ' (2), e salvò loro e si salvò egli stesso. E perciò in quella circostanza, a quanto si racconta, i cittadini fecero voto ad Apollo che, se per fortuna Teseo e i suoi fossero tornati salvi, non avrebbero mancato di mandare ogni anno un'ambasceria sacra a Delo; e questa è appunto l'ambasceria che sempre, anche ora, da quel giorno essi mandano tutti gli anni al dio. Orbene, da quando comincia la solennità, è legge per loro che in quest'intervallo la città si serbi pura, e non si eseguano condanne capitali prima che la nave non giunga a Delo e non ritorni qui (3); il che talvolta piglia gran tempo, quando per caso la trattengano de' venti contrarî. E la solennità comincia dal momento che il sacerdote d'Apollo corona la poppa della nave; e questo, come dicevo, avvenne proprio il giorno innanzi al dibattimento; e però Socrate rimase a lungo in carcere tra la condanna e la morte (4).

(1) Secondo la tradizione, Minos, re di Creta, per vendicare la morte del figlio, ucciso proditoriamente dagli Ateniesi, mosse loro guerra; e dopo averli sconfitti non s'indusse alla pace, se non a condizione che essi ogni nove anni avessero inviato sette giovanetti e sette fanciulle per esser divorati dal Minotauro, il mostro con corpo d'uomo e testa di toro, chiuso nel Labirinto di Cnosso. Alla terza ricorrenza di questo tributo di sangue, del numero volle essere il figlio del re d'Atene Egeo, il giovane Teseo, che uccise il Minotauro e riuscì a salvare sè e i compagni dalle inestricabili vie del Labirinto mediante un filo che gli aveva dato Arianna, la figliuola di Minos, invaghitasi di lui. In memoria di questa impresa, ed anche per festeggiare la nascita d'Apollo, gli Ateniesi, giusta il voto fatto alla partenza di Teseo, istituirono le feste di Delo, mandando ogni anno un'ambasceria sacra, una ' teoria ', come si chiamava, nell'isola dove era fama che il dio fosse nato. Queste feste, che ogni quinto anno assumevano una solennità anche maggiore, avevano luogo, secondo i più, tra la metà di maggio e la metà di giugno, e secondo alcuni verso la fine di febbraio; sicchè, ove questa seconda opinione fosse sicuramente accertata, la morte di Socrate sarebbe avvenuta qualche mese prima della data che di solito le si assegna.

(2) Era il nome tradizionale con cui si designavano i sette giovanetti e le sette fanciulle votati a morte.

(3) Ad Atene, a cui Fedone pensa, pur trovandosene allora lontano. Così più giù, dove enumera quelli tra gli amici presenti nel carcere, chiama ' paesani ' i nativi di Atene.

(4) Trenta giorni secondo Senofonte nei ' Memorabili ', IV 8, 12.

II. — *Ech.* E i particolari di questa morte, Fedone? Che cosa diceste? che faceste? E dei suoi devoti chi gli fu accanto? O i magistrati non vollero permettere che v'assistesse alcuno, e finì senza il conforto d'un amico?

Fe. Oh! no; ce n'erano, e parecchi.

Ech. Ebbene, tutto questo cerca di riferircelo il più fedelmente che puoi, se non hai qualcosa da fare.

Fe. Ma non ho da far nulla, e m'ingegnerò di raccontarvi tutto, poichè il ricordo di Socrate, o che ne parli io stesso o che ne oda da altri, è per me sempre la cosa più gradita del mondo.

Ech. Ed è così, Fedone, anche per noi che t'ascoltiamo. Ma tu procura di esporci tutto con la maggiore precisione possibile.

Fe. In verità quello ch'io, in me, provai per essermi trovato lì presente, ha del meraviglioso. Giacchè, pure assistendo alla morte d'un uomo a me caro, non mi entrò nell'animo alcun senso di commiserazione, perchè quell'uomo m'appariva beato, Echécrate, e per il suo contegno e pe' suoi discorsi, tanto fu impavida e nobile la fine di lui; sicchè avevo l'impressione ch'egli, pure andando all'Ade, non v'andasse senza una sorte divina,
ma anche colà sarebbe stato felice, se altri mai. Perciò, 59
ripeto, non m'entrò nell'animo alcun senso di commiserazione, come parrebbe naturale in chi assiste ad una scena luttuosa, ma d'altronde nemmeno alcun senso di diletto, quantunque ci occupassimo, come d'ordinario, di filosofia; chè tali furono i nostri discorsi. Era invece il mio un sentimento affatto nuovo, un misto insolito di piacere e di dolore insieme, nel pensare che quell'uomo sarebbe finito tra poco. E tutti i presenti eravamo suppergiù nella stessa disposizione d'animo: ora ridevamo, ora piangevamo; e, più di tutti, uno di noi, Apollodoro; tu devi, credo, conoscere l'uomo e il suo carattere (1).

Ech. E come no?

Fe. Orbene, Apollodoro non faceva che questo; ed io medesimo e gli altri eravamo assai commossi.

---

(1) Su Apollodoro da Falero cfr. l' 'Argomento' al dialogo, p. 26.

Ech. E chi, Fedone, ci si trovava presente?

Fe. De' paesani c'era, come dicevo, questo Apollodoro, e anche Critobulo (1) col padre, e di più Ermógene, Epígene, Éschine e Antístene, e oltre a questi Ctesippo il Peaniese, Menésseno e altri del luogo (2). Platone era, credo, ammalato.

Ech. E forestieri ce n'erano?

Fe. Sì, Simmia tebano e Cebete e Fedonde, e da Mégara erano venuti Euclide e Terpsione (3).

Ech. E dimmi: Aristippo e Cleómbroto (4) c'erano?

Fe. No, di sicuro; si diceva fossero in Egina.

---

(1) Era figlio di Critone. Bellissimo giovane e colto, fu presente anche al giudizio di Socrate, e da Senofonte è introdotto come interlocutore principale nel 'Convito' e negli 'Economici'.

(2) Su Ermógene cfr. la mia versione dell' 'Apologia' attribuita a Senofonte in appendice all' 'Apologia' platonica (Torino, Paravia, 1926) p. 54 in n.; e su Éschine — da non confondere col notissimo avversario di Demostene — ed Epigene la cit. 'Apologia' platonica p. 43 in n. 1. — Antístene — quest'ateniese nelle cui vene scorreva del sangue trace — fu dapprima scolare di Gorgia, quindi uno dei fedelissimi di Socrate. Uomo di gran talento, di carattere rigido, ma insieme oltre modo socievole, poverissimo e superbo della propria povertà, dopo la morte del maestro insegnò nel Cinosarge, il ginnasio frequentato da' giovanetti di nascita illegittima, e fu il caposcuola dei Cinici, che presero il nome o dal ginnasio stesso, o fors'anche dal nomignolo di *kýon* 'cane', con cui gli avversari designavano il più famoso scolaro d'Antistene, Diogene, o Antistene medesimo, per indicare il disprezzo, che i Cinici ostentavano, di qualsiasi convenienza sociale. Di Ctesippo, vivace e battagliero, s'ha notizia dall' 'Eutidemo' e dal 'Líside'. — Menésseno, che figura del pari nel 'Líside', dà il nome a un altro dei dialoghi platonici.

(3) Su Simmia e Cebete cfr. l' 'Argomento' al dialogo, p. 26 sg. — Di Fedonde, del quale non si sa nulla, è lecito supporre che fosse stato anche lui scolare di Filolao. — Euclide, nativo di Mégara — da non confondere col famoso matematico che visse in Alessandria più d'un secolo dopo — aveva già una preparazione filosofica, acquistata nello studio degli Eleatici, quando s'avvicinò a Socrate, di cui divenne un così appassionato seguace, che, si narra, allorquando nel 432/31 a. C. ai Megaresi era vietato sotto pene severissime di recarsi ad Atene, non dubitò, spinto dal desiderio di trovarsi con Socrate, d'affrontare più volte il pericolo penetrando in città travestito da donna. Subito dopo la morte del maestro ospitò in patria Platone e altri socratici, minacciati dall'avversione democratica. Come pare si rilevi dal 'Teeteto', aveva una premura speciale nel raccogliere con la maggior precisione i discorsi di Socrate. Verso il 399 o poco dopo fondò la Scuola, che si disse megarica, cercando di conciliare la metafisica eleatica con l'etica socratica; ma diè uno sviluppo eccessivo alle sottigliezze dialettiche, e ciò attirò sul suo insegnamento l'accusa di eristico, ossia contenzioso. — Di Terpsione, il cui nome figura anche nel 'Teeteto', si può dir solo che doveva essere amico e compagno di Euclide.

(4) Su Aristippo e Cleómbroto cfr. l' 'Argomento' cit., p. 26.

Ech. E c'era nessun altro?

Fe. Se mal non ricordo, non c'erano che questi.

Ech. Ed ora su, quali, dici, furono i vostri discorsi?

III. — *Fe.* Mi proverò a narrarti distesamente ogni cosa dal principio. Sempre, anche nei giorni precedenti, io e gli altri eravamo soliti di recarci da Socrate, riunendoci di buon mattino nel tribunale — in cui anche s'era svolto il giudizio — attiguo alla prigione. E lì ci trattenevamo ogni giorno, ragionando tra noi, finchè non s'aprisse il carcere; chè non s'apriva mai molto presto. Appena aperto, entravamo da Socrate, e passavamo quasi sempre tutta la giornata con lui. Quel giorno però ci radunammo anche un po' prima del solito, perchè la sera precedente, uscendo dal carcere, avevamo saputo dell'arrivo della nave da Delo, e c'eravamo intesi di trovarci nel posto abituale il più presto possibile. E ci fummo; e il carceriere, quello che ci soleva introdurre, venutoci incontro, ci disse d'attendere e non entrare, finchè non ci avesse avvertito lui. Gli Undici, soggiunse, fanno togliere i ferri a Socrate, e danno le disposizioni, perchè oggi muoia. — Non
molto dopo tornò e ci fece entrare. Entrando, tro- 60
vammo Socrate sciolto allora allora, e Xantippe — tu la conosci — che aveva seco il figliuolo più piccolo (1) e gli sedeva accanto. Come ci vide, Xantippe ruppe in grida e lamenti, e si mise a dire di quelle cose che sogliono le donne: Socrate, ecco l'ultima volta che i tuoi amici parleranno con te, e tu con loro... E Socrate, voltosi a Critone: Critone, gli disse, che qualcuno la rimeni a casa. — E mentre alcuni de' domestici di Critone conducevano via la donna che gridava e si percoteva; Socrate, levandosi a sedere sul lettuccio, piegò a sè la gamba e si diè a fregarla con la mano; e frattanto diceva: Che strana cosa, amici, par che sia quello che la gente chiama piacere, e in che meraviglioso rapporto per natura con quello che sembra il suo

(1) Socrate aveva tre figli: Lámprocle, Sofronisco e Menésseno, che è quello a cui qui si allude.



contrario: il dolore! E pensare che entrambi insieme non vogliono mai trovarsi nell'uomo; ma quando qualcuno insegua l'un d'essi e lo prenda, costui si trova in certo modo costretto a prender sempre anche l'altro, quasi che, sebbene sieno due, pure si trovino legati allo stesso capo. E mi pare, dice, che se Esopo ci avesse pensato, ne avrebbe composto una favola: come la divinità, volendo rappaciare questi due che sono in guerra tra loro e, non riuscendoci, avesse legato insieme le loro teste; sicchè in chiunque capiti l'uno, segua poi immediatamente anche l'altro. Ed è, sembra, quello che s'è verificato in me pure, poichè al dolore, che i ferri mi procuravano nella gamba, sento che ora va subentrando il piacere.

IV. — Al che Cebete, prendendo la parola: Per Zeus, Socrate, disse, hai fatto bene a rammentarmelo. Giacchè a proposito delle poesie che hai fatte, verseggiando e musicando le favole d'Esopo, e componendo l'inno ad Apollo (1); alcuni, e ier l'altro anche Eueno (2), mi domandavano, con quale intento, dacchè sei qui, ti fossi messo a comporre dei versi, mentre per l'innanzi non ne avevi mai fatti. Se dunque ti preme ch'io risponda qualche cosa ad Eueno, quando di nuovo me ne chieda — e so che me ne chiederà di sicuro — dimmi che cosa gli devo dire.

E tu digli la verità, Cebete, egli rispose: che li ho fatti non certo per competere con lui e coi suoi poemi — sapevo bene che non era facile — ma solo per rendermi conto del significato di taluni miei sogni, e mettere in pace la mia coscienza, se mai fosse questa appunto la musica a cui spesso questi sogni m'ordinavano d'attendere. Ed ecco, in sostanza, quali erano. Spesso nella mia vita passata m'era apparso il medesimo

(1) Ad Apollo — dio della luce, della verità e della profezia — il cui nome ricorrerà più volte nel corso del dialogo, Socrate si professa particolarmente devoto.

(2) Eueno da Paros, sofista e poeta elegiaco, è ricordato anche nell' ‘Apologia’ come un maestro di « virtù umana e civile ». Di lui educatore e poeta Socrate, a giudicare dal tono con cui ne parla, non mostra d'avere una grande opinione.

sogno, ora in una forma, ora in un'altra, ma per ripetermi sempre la stessa cosa: « Socrate », mi diceva, « fa' e coltiva musica ». Ed io allora quello che facevo,
questo precisamente credevo ch'esso m'esortasse e 61
m'incitasse a fare, come si suole con quelli che gareggiano nella corsa; e così il sogno m'incitasse a fare ciò che già facevo: a coltivar musica, convinto, com'ero, che la filosofia fosse la più alta musica (1) ed io non coltivassi che musica. Ora però, dopo il giudizio, poichè la festa del dio ritardava la mia morte, mi parve che, se dunque il sogno insisteva ancora nell'impormi di fare questa specie popolare di musica, io non dovessi disobbedirgli, ma farla, e fosse più sicuro per me di non andarmene da questo mondo prima d'aver messo a posto la mia coscienza col comporre de' versi, in obbedienza al sogno. Così, per prima cosa, composi un inno in onore del dio di cui ricorreva la festa; ma dopo, riflettendo che un poeta, se vuol esser poeta, deve comporre favole e non ragionamenti, e non me ne sentendo capace, a quelle favole d'Esopo che avevo a mano e sapevo, le prime di cui mi sovvenni, a queste detti una veste poetica.

V. — Ecco, Cebete, quello che devi dire ad Eueno; e che stia sano, e, se è saggio, mi segua al più presto. Io, come pare, me ne vado via oggi, dacchè gli Ateniesi vogliono così.

E Simmia: Eh, Socrate!, disse; che bell'invito per Eueno! Io mi son trovato spesso con lui, e per verità, da quanto ho capito, mi sembra ben poco disposto a darti retta.

Ma come?, domandò Socrate; non è filosofo Eueno?

Direi di sì, rispose Simmia.

E allora non Eueno soltanto vorrà seguirmi, ma

(1) Questo è concetto prettamente pitagorico. « *Musica* a' Greci è tutta la coltura dello spirito, come quella di cui le muse sono le inspiratrici; e si contrappone alla *ginnastica*, l'allevamento del corpo. Che la filosofia si chiami la più alta musica, ha poi ragione non solo nell'essere essa la più alta cima della coltura, ma nell'avere ad oggetto la ricerca e lo studio dell'armonia della natura e dell'uomo ». (Bonghi).

ogni altro che s'occupi degnamente d'un tale studio. Non però, credo, farà violenza a se stesso, poichè ciò, dicono, non è lecito. — E, nel dir questo, mise i piedi in terra, e così seduto continuò a discorrere.

E Cebete: O come, chiese, si conciliano queste due cose, Socrate: che, mentre non è lecito far violenza a se stesso, il filosofo poi debba voler seguire chi muore?

E che, Cebete? Nè tu nè Simmia avete mai udito nulla a questo proposito, quando eravate con Filolao?

Nulla almeno di definitivo, Socrate.

In verità anch'io ne parlo solo per udita. Pure quello che m'è occorso di sentirne, non ho alcuna difficoltà di ripeterlo a voi. E può darsi che, a chi è sul punto di muovere per il mondo di là, sia bene, a preferenza di tutto, meditare e favoleggiare di questo viaggio e dimora colà, quale noi ci figuriamo che sia. E, del resto, che si potrebbe far di meglio sino al tramonto del sole? (1).

VI. — Perchè mai dunque, Socrate, s'afferma che non è lecito darsi morte da sè? Difatti anch'io, come tu mi chiedevi or ora, udii e da Filolao, mentr'era tra noi, e prima ancora da altri, che non si dovesse fare; ma non ho mai sentito da nessuno nulla di preciso a questo proposito.

62 Eppure bisogna farsi animo, diss'egli; e chissà che tu non possa sentirne di più. Intanto forse ti sorprenderà che solo questo principio tra tutti gli altri non ammetta eccezioni, e non accada mai all'uomo, come in altri casi, che in certe condizioni e per certuni sia meglio morire che vivere; e per questi medesimi, pe' quali meglio varrebbe morire, ti parrà forse strano che non possano, senza commettere un'empietà, procurare a se stessi un tal bene, ma debbano invece attendere un altro benefattore.

Al che Cebete con un lieve sorriso: Giuraddio! (2), esclamò, alla sua maniera paesana.

---

(1) In Atene le condanne a morte non potevano eseguirsi prima del tramonto del sole.

(2) Il testo ha Ἴττω Ζεύς — la forma originale suonava propriamente

E in effetti, Socrate riprese, ciò può sembrare a prima vista assurdo; eppure non è senza un fondamento di ragione. Quella massima che a questo riguardo s'ode in certi misteri: che noi uomini siamo qui come in una prigione (1), e non ci sia perciò lecito di liberarcene da noi stessi e tanto meno scapparcene; è, pare a me, qualche cosa di troppo alto e non facile a vederci chiaro (2). Ma, a buon conto, ciò che, a me almeno, mi pare ben detto, Cebete, è questo: che sono dei quelli che hanno cura di noi, e noi, gli uomini, siamo una delle cose di proprietà degli dei. O a te non pare?

A me sì, rispose Cebete.

Orbene, ripigliò Socrate, anche tu, se qualcuno de' tuoi servi s'uccidesse, senza che tu gli avessi dato segno di volere che morisse, non ti adireresti con lui e non lo puniresti, se ne avessi il modo?

Senza dubbio, rispose.

Perciò dunque non è forse irragionevole il dire che uno non debba darsi morte da sè prima che un dio non gliene abbia mandato qualche necessità, com'è ora il caso anche per noi (3).

VII. — Questo, sì, mi par giusto, disse Cebete. Ma quel che tu dicevi poc'anzi: che i filosofi debbano volentieri desiderar di morire, questo, Socrate, ha dell'assurdo, se conforme a ragione è ciò che anche or ora si diceva: che è la divinità quella che ha cura di noi, e noi siamo una delle cose sue. E, difatti, che i più savî tra gli uomini non debbano dolersi d'uscire da quella servitù, per cui dominano su loro i migliori dominatori che ci sieno, gli dei; non è ragionevole. Giacchè nessun uomo

---

ἴττω Δεύς — esclamazione beotica che vuol dire: « Lo sappia » o « Mi sia testimone Zeus ».

(1) « Pare che si accenni qui a qualche *carmen* o verso di misteri orfici; realmente Orfici e Pitagorei ritenevano il corpo prigione dell'anima ». (Valgimigli).

(2) Pare detto non senza una certa ironia.

(3) Come risulta dal ' Critone ', gli amici di Socrate avevano tutto predisposto per farlo evadere dal carcere; ma il filosofo vi s'era rifiutato. Così facendo, egli uccideva se stesso; ma, poichè lo faceva per non venir meno a un dovere, obbediva ad una divina necessità.

di giudizio vorrà credere di potersi governar meglio da sè, quando sia diventato libero. Forse uno stolto può illudersi che sia preferibile per lui di dover fuggire dal padrone, e non riflettere che dal buon padrone non convien mai fuggire, bensì restarci insieme il più a lungo possibile, e quindi agirebbe da sciocco a fuggirne; ma l'uomo di senno dovrebbe, se mai, desiderare di rimaner sempre con chi è migliore di lui. E se è così, Socrate, è ovvio che sia proprio l'opposto di ciò che testè si diceva: sarebbero i savî quelli che dovrebbero dolersi di morire, e gli stolti esserne lieti.

A me parve che Socrate fosse stato a sentire con
63 piacere l'acuta argomentazione di Cebete; e poi, voltosi a noi: [Il nostro] Cebete, osservò, è sempre in caccia d'obiezioni, e non vuol mai acchetarsi subito a ciò che si dice.

E Simmia: Ma veramente, Socrate, disse, questa volta almeno pare anche a me che Cebete qualche cosa la dica. O perchè mai degli uomini davvero sapienti dovrebbero voler fuggire da padroni migliori di sè e separarsi facilmente da loro? E mi pare che Cebete con le sue parole miri proprio a te, che ti rassegni ad abbandonare così facilmente e noi e quei buoni signori che sono, come tu ne convieni, gli dei.

Quel che osservate è giusto, rispose Socrate. E penso che vogliate dire ch'io debba difendermi da codest'accusa come in tribunale.

Appunto, replicò Simmia.

VIII. — Ebbene, diss'egli, cercherò di parlare in mia difesa più persuasivamente che non feci dinanzi ai giudici. E in effetti, dice, Simmia e Cebete, s'io non credessi di trovar lì anzitutto altre divinità sapienti e buone, e poi anche altri uomini, usciti di vita, migliori di questi di qui (1), avrei torto a non dolermi di morire. Ma ora, sappiatelo bene, io spero d'andare

---

(1) Gli dei buoni sono naturalmente le divinità ctoniche; gli uomini buoni Orfeo, Museo, Omero, Esiodo, Palamede, Aiace Telamonio, com'è detto in 'Apologia', cap. XXXII.

presso uomini buoni — questo però sento di non poterlo affermare in modo reciso — ma che troverò lì negli dei degli ottimi padroni, oh!, sappiatelo bene, se c'è mai cosa di questo genere ch'io mi senta in grado d'affermare risolutamente, è proprio questa. Ed è perciò ch'io non m'affliggo al pari degli altri, ma ho gran fiducia che qualcosa pe' morti ci sia, e, come pur si ripete da secoli, qualcosa d'assai meglio pe' buoni che pe' cattivi.

E Simmia: Ma come, Socrate?, disse; pensi d'andartene via serbando per te solo le ragioni della tua fiducia, o sei disposto a comunicarle anche a noi? A me pare che questo sia un bene comune a noi pure; e se riuscirai a persuaderci di quello che dici, avrai fatto ad un tempo anche la tua difesa.

Ma mi ci proverò, disse. Però prima sentiamo dal nostro Critone, che è ciò ch'egli mostra di voler dire da un pezzo.

E che altro, Socrate, disse Critone, se non che quest'uomo, incaricato di darti il farmaco, insiste da un pezzo perchè ti si raccomandi di parlare il meno possibile? Chi parla troppo, dice, si riscalda; e questo non è una buona disposizione al farmaco; se no, chi fa così, è talora costretto a berlo due ed anche tre volte.

E Socrate: Lascialo dire, rispose. Basta ch'egli si tenga pronto a darmelo due e, se occorre, anche tre volte.

Me l'aspettavo, disse Critone; ma è tanto ch'egli mi secca!

Lascia andare, riprese Socrate (1). — Ma a voi,

(1) « Quello che doveva dare il farmaco, a sentire che anche l'ultimo giorno Socrate si preparava a disputare così lungamente con gli amici, preoccupato che da ciò potessero essere ostacolati gli effetti del veleno e che quindi bisognasse raddoppiarne o triplicarne la dose, era venuto ad avvertirne, non già Socrate direttamente, ma Critone; e Socrate forse erasi accorto del colloquio e aveva capito su per giù dal volto di Critone di che si trattava: onde la sua domanda leggermente ironica e impaziente, e la risposta di Critone, che è come di uno che sa di dir cosa già saputa o immaginata e poco gradita, e la dice con uno strano stento e imbarazzo. Si capisce poi anche, dal tono stesso delle parole di Critone e di Socrate, che colui non tanto si preoccupava del fastidio di Socrate, se avesse dovuto

miei giudici, io desidero subito di render conto delle
ragioni per le quali ritengo credibile che un uomo, il
quale abbia realmente speso la vita intera nello studio
64 della filosofia, debba sentirsi di buon animo dinanzi
alla morte, e aver fiducia di trovare lì, dopo che sia
finito, i maggiori beni. E che sia così come dico,
Simmia e Cebete, io mi proverò ad esporvelo.

IX. — Tutti quelli che sul serio attendono alla filosofia corrono il rischio che agli altri sfugga com'essi non intendano ad altro se non a morire e ad essere morti. Se dunque è così, sarebbe davvero assurdo che uno in tutta la vita non pensasse se non a questo, e poi, proprio quando giunga il momento, s'affliggesse di ciò a cui aveva pensato e s'era preparato da tanto tempo.

E Simmia, ridendo: Per Zeus, Socrate, disse, m'hai fatto ridere senza ch'io ne avessi ora alcuna voglia. E credo che a sentirti parlare così de' filosofi la gente troverebbe che s'ha ben ragione di dire — e ti farebbero coro i miei compaesani, e con che gusto! — che realmente quelli che fanno professione di filosofia sono come persone che aspettano di morire; e del resto essa, quanto a sè, ha già mostrato di non ignorare che i filosofi son degni d'una sorte siffatta (1).

E direbbe la verità, Simmia, eccetto che in questo: che non ignori. Perchè invece essa ignora in che senso i veri filosofi aspettino di morire, e sieno degni di morte, e di qual morte. Ma perciò, disse, non ci curiamo della gente, e ragioniamo tra noi. Pensiamo noi che la morte sia qualche cosa?

Senza dubbio, rispose Simmia.

Ed altro forse che la separazione dell'anima dal corpo? E l'esser morto non è forse questo: che, sepa-

---

dargli a bere il farmaco più di una volta, quanto e piú del fastidio proprio, e sopra tutto dei denari che aveva da spendere, se è vero, come pare, che era obbligo suo provvedere all'acquisto della cicuta ». (Valgimigli).

(1) Allusione non solo ai Tebani, che avevano fama d'esser dediti al mangiare ed al bere, e in genere a tutti quelli che si compiacevano di deridere i filosofi come de' poveri disgraziati, incapaci di comprender la vita; ma, specie nelle ultime parole, anche agli Ateniesi che avevano condannato Socrate.

ratosi dall'anima, il corpo stia esso solo da sè, e l'anima, separatasi dal corpo, stia essa sola da sè? Sarebbe forse altro la morte, e non questo?

Nient'altro che questo, rispose.

Ed ora guarda, caro, se non sei anche tu del mio avviso, poichè da ciò che segue potremo venir meglio in chiaro di ciò che cerchiamo. Pare a te che sia da filosofo occuparsi di quei cosiddetti piaceri, quelli, poniamo, dei cibi e delle bevande?

Oh! no, Socrate, disse Simmia.

E dei piaceri amorosi?

Per nulla.

E delle altre cure concernenti il corpo, pensi tu che un uomo simile debba farne caso? Acquisti, per esempio, d'abiti e di calzature eleganti, come gli altri ornamenti della persona, credi tu ch'egli li pregi o li spregi, se non per quel tanto che la stretta necessità lo costringa a servirsene?

Mi pare, disse, che il vero filosofo li spregi.

Sicchè, insomma, tu pensi, disse, che tutto lo studio d'un uomo siffatto intenda, non già al corpo, ma, per quanto è possibile, a distaccarsi da questo per tenersi volto all'anima?

Appunto.

Dunque, in primo luogo, è evidente che in cose di
questo genere il filosofo, a preferenza di tutti gli altri 65
uomini, cerca di liberare il più che può la propria anima dalla comunanza del corpo?

Certamente.

E così, io credo, Simmia, sembra alla gente che chi punto non si diletta di codeste cose e non vi partecipa, non meriti di vivere; e tenda anzi in certo modo all'esser morto colui che non si cura dei piaceri corporali.

Hai pienamente ragione.

X. — Ma e per l'acquisto della perfetta sapienza? credi tu che il corpo sia, o no, un ostacolo quando uno se lo associ nella ricerca del vero? Per esempio, voglio dir questo: la vista e l'udito hanno qualche verità per

gli uomini, o, com'anche i poeti ci ricantano senza tregua, noi non udiamo e non vediamo nulla di sincero? Eppure, se questi due tra' nostri sensi non sono nè sinceri nè sicuri, tanto meno saranno gli altri, tutti, credo, più deboli di questi. O a te non pare?

Senza dubbio, disse.

Quand'è dunque, riprese, che l'anima coglie il vero? Poichè, quando cerca d'indagare qualche cosa insieme col corpo, allora evidentemente è tratta in inganno da questo.

È vero.

E se mai c'è qualche via, non è forse nel ragionamento che la verità si manifesta all'anima?

Sì.

E l'anima, credo, allora ragiona il meglio che può, quando non è turbata da nessuna di queste sensazioni: nè dall'udito nè dalla vista nè dal dolore nè dal piacere; ma, raccolta, per quanto è possibile, tutta sola in se stessa, prescinde affatto dal corpo, e, rinunziando sin dove le vien fatto, ad ogni commercio e contatto con esso, aspira a cogliere il vero.

Così è.

E non è anche soprattutto qui che l'anima del filosofo dispregia il corpo, fugge da esso e cerca d'esser tutta sola con se stessa?

È chiaro.

E di questi altri obietti che ne pensi, Simmia? Diremo che il giusto in sè sia qualche cosa, o nulla?

Lo diremo certo, per Zeus.

E non diremo altrettanto del bello e del buono?

E come no?

Eppure hai tu mai visto con gli occhi qualcuna di codeste cose?

Oh! no, disse.

O le hai mai percepite con qualche altro senso del corpo? E accenno a tutte quelle dello stesso genere: alla grandezza, per esempio, alla sanità, alla forza, in una parola, all'essenza di tutte le cose, a ciò che ciascuna si trova d'essere in sè. È forse per mezzo del corpo che noi scorgiamo ciò che c'è di più vero in

esse? O sta invece così: che tra noi chi soprattutto e con più rigore si addestri a concepire col pensiero in se stessa ognuna delle cose che indaga, costui solo potrà giungere a conoscerne ciascuna il più da vicino che si possa?

Così appunto.

E però potrà farlo con la maggiore purezza chi
soprattutto s'accosterà col solo intelletto a ciascun
ente, senza o valersi della vista nel pensare, o trarsi
dietro nel ragionamento qualche altro senso; ma, ser- 66
vendosi del pensiero in sè, del puro pensiero, tenterà
d'indagare ciascun obietto in sè nella sua purezza,
prescindendo quanto più è possibile e dagli occhi e
dagli orecchi e, sto per dire, da tutto insieme il corpo,
come quello che, quando s'associa nella ricerca, turba
l'anima e non le permette d'impadronirsi della verità
e della sapienza? E, Simmia, non sarà costui, se altri
mai, che potrà cogliere l'essenza delle cose?

Ciò che dici, Socrate, osservò Simmia, è meravigliosamente vero.

XI. — Or dunque, egli riprese, da tutto ciò segue di necessità che alla mente dei veri filosofi debba suppergiù presentarsi questo pensiero, sicchè essi a vicenda si dicano a un dipresso così: « C'è dunque, pare, come un sentiero, il quale con l'aiuto del ragionamento può condurci a buon fine, nella considerazione (1) che, fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è contaminata da questo male, non conseguiremo mai il possesso pieno di ciò che desideriamo, vale a dire della verità. Difatti il corpo ci crea mille impacci, data la necessità di prenderne cura; e per giunta, le malattie, che possono sopravvenire, ostacolano la nostra indagine del vero. Esso inoltre ci riempie d'amori, di cupidige, di paure, di fantasmi d'ogni sorta, di tante

---

(1) Mantengo qui il testo comune. Mi pare che il viottolo, al quale accenna Socrate, più che la meditazione della morte, possa essere la *considerazione* che solo nella meditazione della morte, in questo distacco assoluto dell'anima dal corpo, il filosofo possa sperare di raggiungere fino ad un certo punto in questa vita la visione del vero.

vanità insomma, da non potere, proprio per sua colpa, in realtà mai, come si suol dire, neppure intender nulla di nulla. Giacchè le guerre, le rivoluzioni, le battaglie null'altro ce le procura, se non il corpo e le sue cupidige. In effetti tutte le guerre scoppiano per l'acquisto delle ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procacciarcele a causa del corpo, schiavi, come siamo, de' suoi bisogni. E così, per tutte queste cagioni, siamo addirittura distolti dal filosofare. E il peggio è che, se anche il corpo ci lascia qualche momento di libertà, e ci volgiamo ad indagare alcunchè; eccolo, d'un tratto e dovunque, intervenire nel mezzo delle ricerche, e portarvi tumulto e scompiglio, e stordirci al punto da non permetterci per sua colpa di scorgere il vero. Sicchè in realtà ci risulta chiaro come, a voler conoscere alcunchè nella sua purezza, dobbiamo liberarci del corpo e contemplare con l'anima di per se stessa le cose di per se stesse. E allora soltanto, pare, noi conseguiremo quello che bramiamo e di cui ci proclamiamo amanti: la sapienza, quando saremo finiti, come significa il nostro ragionamento; ma da vivi, non mai. Che se in compagnia del corpo non è possibile di conoscer nulla di puro, delle due l'una: o non è mai possibile d'acquistare il sapere, o solamente quando s'è morti; poichè allora soltanto
67 l'anima esisterà sola da sè, libera dal corpo, ma prima, no. E mentre siamo in vita, saremo, pare, tanto più vicini al conoscere, quanto più ci asterremo, salvo casi di necessità assoluta, dal commercio e dalla comunanza col corpo, nè ci lasceremo contaminare dalla natura di esso, ma cercheremo di serbarcene puri, finchè il dio stesso non ce ne disciolga. E così, separandoci puri dalla stoltezza del corpo, noi, com'è da credere, ci troveremo con esseri egualmente puri (1), e conosceremo da noi stessi tutto ciò che è schietto, cioè appunto, secondo noi, il vero. Poichè con l'impuro attingere il puro, c'è da temere che non sia davvero

(1) Il mondo delle idee, o piuttosto quegli dei e quegli uomini buoni con cui aveva speranza di trovarsi.

concesso ». Ecco, Simmia, quello che, s'io non m'inganno, devono a vicenda dirsi ed opinare tutti i veri amanti del sapere. O non la pensi anche tu così?

Interamente, Socrate.

XII. — Dunque, amico mio, ripigliò Socrate, se questo è vero, chiunque giunga dov'io sono per andare, dovrà nutrire una grande fiducia di conseguire appieno colà, se mai altrove, quello a cui con grande ardore attendemmo durante la vita trascorsa; talchè questo viaggio, che ora m'è stato imposto, si presenta con una buona promessa non solo per me, ma per ogni altro uomo, il quale creda d'aver predisposta e come purificata la propria mente.

Senza dubbio, disse Simmia.

E purificazione, siccome ab antico è detto nel D i s c o r s o (1), non è forse il separare quanto più è possibile l'anima dal corpo e abituarla a chiudersi e a raccogliersi, lungi da ogni contatto col corpo, tutta in se stessa, e a starsene, per quanto si può, tutta sola da sè e in questa vita e nella futura, intenta a sciogliersi, come da ceppi, dal corpo?

Così proprio, rispose.

Ed è questo dunque che si dice morte: un discioglimento e separazione d'un'anima da un corpo?

Sicuro, disse.

E a scioglierla, come affermiamo, non intendono sempre, più che tutti gli altri, anzi essi soli, quelli che filosofano dirittamente? E non è questo appunto l'assiduo studio dei filosofi: il discioglimento e la separazione dell'anima dal corpo; o no?

Pare.

E allora, come dicevo a principio, non sarebbe ridicolo che un uomo per tutta la vita si studiasse di vivere nel modo più prossimo all'esser morto; e poi, allorchè la morte sopraggiunge, se ne dolesse?

Ridicolo, certo; e come no?

---

(1) « Accenna, pare, all'ἱερὸς λόγος degli Orfici. La catarsi è idea centrale orfica, accettata e parzialmente modificata dai Pitagorei. Tutto questo luogo ha una sua singolare solennità mistica ». (Valgimigli).

Realmente dunque, Simmia, diss'egli, quelli che a dovere s'occupano di filosofia, si studiano di morire; e l'esser morto a loro meno che ad ogni altr'uomo deve incuter terrore. E giudicane da ciò: se sono per ogni verso in dissidio col corpo e aspirano ad avere l'anima di per sè sola; e poi, quando questo avviene, temessero e se ne rammaricassero, non sarebbe una vera contradizione, ove, dico, non andassero con animo lieto lì dove, giunti, hanno speranza di conseguir
68 quello che durante la vita amavano — ed amavano la sapienza — e sentirsi quindi liberi da quel compagno con cui erano stati in dissidio? Oh che! mentre tanti, perchè persero degli amori umani e donne e figliuoli, vollero di lor grado andare nell'Ade, sorretti da questa speranza di rivedervi quelli che desideravano e trovarsi con loro; chi poi è davvero innamorato della sapienza, ed ha saldamente acquistato questa medesima speranza: di non poterla, cioè, in maniera degna conseguire altrove che nell'Ade, costui si rammaricherà di morire e non sarà contento d'andare colà? Convien pure crederlo, amico mio, se è davvero filosofo, perchè egli sarà convinto che in nessun altro luogo, se non in quel mondo, gli sarà dato di conseguire la sapienza nella sua purezza. E se è così, non sarebbe una grande contradizione, come or ora dicevo, che un tal uomo temesse la morte?

Grande certamente, per Zeus, disse Simmia.

XIII. — Questa dunque, riprese, sarà per te prova decisiva che un uomo, che tu veda rammaricarsi di dover morire, non è, come pareva, un filosofo, un amante della sapienza, ma un filosómate, un qualunque amante del corpo? E costui, credo, si troverà d'essere anche amante delle ricchezze e degli onori, degli uni o delle altre, o di tutteddue.

È proprio come dici, rispose.

E quel che chiamiamo coraggio non s'addice forse soprattutto agli uomini di codesta tempra?

Senza dubbio, disse Simmia.

E così anche la temperanza, quella che anche il

volgo chiama temperanza: il non lasciarsi travolgere dalle passioni, ma sprezzarle e dominarle, non s'addice forse unicamente a costoro, che più di tutti sprezzano il corpo e vivono nell'amore del sapere?

Per forza, disse.

E in effetti, soggiunse, se vorrai considerare il coraggio e la temperanza degli altri, e' ti parranno un non senso.

E come, Socrate?

Tu sai, diss'egli, che la morte tutti gli altri la ritengono uno dei grandi mali?

Gli è vero, rispose.

Per paura dunque di mali anche più gravi codesti coraggiosi sfidano la morte, quando la sfidano?

Così è.

Dunque, perchè hanno paura e per paura tutti gli altri sono coraggiosi, ad eccezione dei filosofi. Eppure è una contradizione, che si sia coraggiosi per paura e per viltà.

Certo.

E quelli tra costoro che si dicono temperanti? non si trovano nel medesimo caso? non son forse temperanti per intemperanza? E per quanto ciò sembri impossibile, pure tale è il caso di costoro, con quella loro insulsa temperanza. Difatti essi, temendo di rimaner privi di certi piaceri che agognano, s'astengono da taluni, perchè non sanno resistere ad altri. E chiamano, è vero, intemperanza il lasciarsi dominare da' 69
piaceri, ma nondimeno accade loro di vincerne alcuni solo perchè sono vinti da altri. E ciò torna a quel che or ora si diceva: che in certo modo si trovano d'essere temperanti per intemperanza.

Parrebbe.

Ah! mio buon Simmia, vedi se rispetto alla virtù sia questo un buon baratto: barattare piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure, e i maggiori coi minori, come delle monete; ma se piuttosto la moneta buona, quella con cui s'ha da barattare tutto il resto, non sia invece una sola: la sapienza, e solo con questa s'accompagnino in realtà il coraggio,

la temperanza, la giustizia, in una parola: la virtù vera, ci sieno, o no, piaceri, timori e ogni altro sentimento dello stesso genere; laddove queste cose, separate dall'intelligenza, barattate le une con le altre, bada se una virtù siffatta non sia che pittura d'illusione, una virtù in realtà servile, senza nulla di sano e di vero; e il vero in realtà non sia che purificazione da tutti codesti sentimenti; e la temperanza, la giustizia, il coraggio e l'intelligenza stessa non sieno che una specie di purificazione. E si può ben credere come anche que' tali, che per noi istituirono i misteri, non sieno stati davvero de' dappoco, ma realmente, sin da' più antichi tempi abbiano voluto lasciarci intendere, in maniera enigmatica, che chi senza essere iniziato e purificato giunga nell'Ade, giacerà nel fango; ma chi ci vada purificato e iniziato a dovere, dimorerà con gli dei. Perchè, dicono gl'interpreti dei misteri, molti sono i portatori di tirso, ma pochi gl'invasati dal nume (1); e questi ultimi, a parer mio, non sono se non quelli che hanno filosofato rettamente. Per esser del numero anch'io durante la vita, nella misura delle mie forze, non ho trascurato nulla, anzi mi ci sono adoperato in tutti i modi; se poi mi ci sono adoperato come si doveva e ne abbiamo tratto qualche profitto, lo sapremo, se Dio vuole, chiaramente, non appena giunti colà, tra poco, siccome a me pare. Questo dunque, Simmia e Cebete, è ciò che ho da dire in mia difesa, per mostrarvi che non è senza buone ragioni s'io non m'indigno nè mi dolgo d'abbandonar voi e i padroni di qua, nella fiducia di trovar lì, non meno di qui, de' buoni padroni ed amici [cosa a cui dai più non si presta fede]. Se perciò in questa mia difesa son riuscito più persuasivo con voi che coi giudici degli Ateniesi, io, per me, non desidero altro.

---

(1) Il tirso, un bastone fatto dalla pianta detta ferula, sormontato da una specie di pina e circondato d'edera e di pampini, era il distintivo di quelli che partecipavano alle cerimonie dionisiache. L'allusione al caso presente in queste parole, a cui fu ravvicinato il motto evangelico: *multi sunt vocati, pauci vero electi*, è chiara: molti si danno aria di filosofi, ma pochi sono i filosofi veri.

XIV. — Come Socrate finì di parlare, Cebete, presa la parola, disse: Tutto, Socrate, nel tuo discorso m'è parso assai giusto, salvo ciò che hai detto dell'anima, della quale gli uomini dubitano fortemente che, quando 70
siasi dipartita dal corpo, non continui ad esistere in alcun luogo, ma il giorno stesso, nel quale muoia l'uomo, ella si corrompa e perisca, nell'atto medesimo in cui si distacca dal corpo; e, uscitane, subito dissipandosi come vento o fumo, se ne vada via a volo e più non sia in nessun luogo. Poichè, se davvero essa, raccolta in se medesima e liberatasi da quei mali, che hai or ora enumerati, continuasse ad esistere dovechessia, ci sarebbe, Socrate, da sperar molto e bene che quel che tu dici sia vero. Ma ciò che forse ha bisogno di conforto e di prova non facile, è appunto questo: che, morto l'uomo, l'anima sopravviva e conservi in qualche modo potere e intelligenza.

E Socrate: Hai ragione, Cebete, disse; ma dunque che faremo? Vuoi che si discorra proprio di questo: se è probabile, o no, che sia così?

Per me certo, rispose Cebete, sarei lieto d'udire la tua opinione a questo proposito.

Ebbene, Socrate disse, io credo che, se ora qualcuno ci udisse, foss'anche un poeta comico (1), non direbbe che ciancio e chiacchiero di cose che non mi riguardano. Se dunque vi piace, facciamo pure questa disamina.

XV. — E proviamoci ad esaminare per questa via, se è vero che le anime dei trapassati sieno, o no, nell'Ade. Orbene, c'è un'antica tradizione, di cui mi sovviene, che esse sieno colà per esservi andate di qui, e che di là poi nuovamente ritornino qui e si generino dai morti. E se è così: che i vivi si rigenerano dai morti, non si dovrà necessariamente inferirne che le nostre anime esistano colà? Giacchè non potrebbero, penso, rigenerarsi, ove

---

(1) I poeti comici consideravano Socrate come un chiacchierone sfaccendato. Éupoli dice di lui, secondo la versione del Romagnoli:

> Anche Socrate ho in tasca, quel pitocco
> ciarlatano, che pensa a tutto il resto,
> e poi non pensa a procurarsi il pane.

più non esistessero; e di ciò avremmo una prova adeguata, quando ci risultasse davvero manifesto che i vivi non si generino altronde che dai morti. Se invece non è così, bisognerà ricorrere a qualche altro ragionamento.

Certo, disse Cebete.

Ora, ripigliò Socrate, non esaminare questo punto solo riguardo agli uomini, se vuoi persuadertene meglio, ma anche riguardo agli animali tutti ed alle piante; e, in una parola, vediamo se, di quanti esseri si generano, tutti non si generino proprio a questo modo: non, cioè, altronde, se non da' contrarî i contrarî, quanti si trovino d'averne uno, come il bello, che è contrario al brutto, il giusto all'ingiusto, e così via dicendo in tanti altri casi. Esaminiamo dunque se non sia addirittura necessario che di tutte le cose, che hanno un contrario, ciascuna non nasca da altro, se non dal proprio contrario. Per esempio, quando alcunchè diventa maggiore, non è necessario che da minore, che prima era, divenga poi maggiore?

Sì.

71 Dunque, anche se diverrà minore, diverrà minore da maggiore che era?

Così è, disse.

E del pari, dunque, da più forte più debole, e da più lento più veloce?

Precisamente.

E poi, se alcunchè divien peggiore, non diverrà tale da migliore che era, e se più giusto, da più ingiusto?

E come no?

Sicchè teniamo per dimostrato questo: che tutti gli esseri si generano così: i contrarî dai contrarî?

Certamente.

E, inoltre, dimmi: in essi non si verifica forse qualcosa di cosiffatto: che tra questi contrarî, appaiati a coppie, ci sia di mezzo come un doppio processo generativo dall'uno all'altro e dall'altro daccapo all'uno? Così tra maggiore e minore, c'è di mezzo aumento e diminuzione, e noi chiamiamo l'un processo: aumentare, l'altro: diminuire?

Sì, disse Cebete.

E dunque anche per lo scomporsi e il ricomporsi, per il raffreddarsi e il riscaldarsi, come per ogni altro simile trapasso, ancorchè talvolta ci manchi la parola per significarlo, ma col fatto, a buon conto, si verifica per necessità sempre lo stesso: che codesti contrarî si generano reciprocamente l'uno dall'altro, e di ciascuno c'è un doppio processo generativo dall'uno all'altro?

Non c'è dubbio, rispose.

XVI. — E dimmi, seguitò: del vivere non c'è forse un contrario, come del dormire l'esser desto?

Sicuro, rispose.

Ed è?

L'esser morto, disse.

Dunque, se è vero che questi due stati sono contrarî, si genereranno l'uno dall'altro; e tra loro, che son due, ci sarà di mezzo un doppio processo generativo?

E come no?

Ebbene, Socrate riprese, di queste due coppie di contrarî, di cui sto parlando, io te ne dirò una, la coppia stessa e i suoi processi generativi, e tu mi dirai l'altra. Io dico che l'un contrario è il dormire, l'altro l'esser desto, e che dal dormire si genera l'esser desto e dall'esser desto il dormire; e dico inoltre che i loro processi generativi sono per l'uno l'addormentarsi, per l'altro il destarsi. Ti basta, soggiunse, o no?

Sicuro.

E ora, disse, discorrimi anche tu così circa la vita e la morte. Non dici tu che al vivere è contrario l'esser morto?

Appunto.

E che si generano a vicenda l'uno dall'altro?

Sì.

E dunque dal vivo che cosa si genera?

Il morto, rispose.

E dal morto poi che cosa?, chiese lui.

Il vivo; non si può sconvenirne, disse.

Da ciò che è morto dunque, Cebete, si generano le cose vive e i vivi?

È chiaro, disse.

Esistono dunque, egli riprese, le anime nostre nell'Ade.

Parrebbe.

Ora, in questo caso, dei due processi generativi l'uno si trova d'esser manifesto, perchè il morire cade sotto i nostri sensi, non è vero?

Senza dubbio.

E allora che faremo?, disse. Non contrapporremo a questo un processo generativo in senso contrario, ma la natura sarà zoppa da questo lato? O è necessario contrapporre al morire un processo generativo contrario?

Certamente, rispose.

E quale?

Il rivivere.

Dunque, riprese, se davvero c'è il rivivere, questo
72 appunto: il rivivere, sarebbe il processo di generazione dai morti ai vivi?

Precisamente.

Siamo quindi d'accordo anche per questa via che dai morti si generano i vivi, non meno che dai vivi i morti; e poichè è così, dobbiamo convenire che questa possa essere una prova sufficiente che le anime dei morti debbano per forza esistere in qualche luogo, donde poi tornano a generarsi.

Mi pare, Socrate, disse Cebete, che dopo tutto quello di cui s'è convenuto, ciò sia necessario.

XVII. — E vedi pure, Cebete, egli soggiunse, che non se n'è convenuto nemmeno a torto, s'io non erro. Giacchè se i contrarî non si contrapponessero gli uni agli altri per via della generazione, formando come un circolo, ma il processo generativo avesse luogo solo in linea retta dall'un contrario all'altro, e non si voltasse daccapo indietro per tornare al suo contrario, nè compisse questa voltata (1); tu intendi bene che tutte le cose finirebbero per assumere la medesima

---

(1) L'immagine è tolta dalla corsa, dove i corritori, giunti alla meta, dovevano, girando intorno a questa, tornare al punto di partenza.

forma e cadere nel medesimo stato, sicchè cesserebbe qualsiasi generazione?

Come sarebbe a dire?, chiese Cebete.

Non è punto difficile, rispose Socrate, rendersi conto di ciò che voglio dire. Ecco, per esempio, se ci fosse bensì l'addormentarsi, ma non gli si contrapponesse il destarsi che si genera dal dormire, tu intendi come l'universo intero finirebbe per mostrare che il caso d'Endimione (1) in confronto è roba da nulla, ed egli non sarebbe tenuto in alcun conto, giacchè a tutte le cose toccherebbe un'identica sorte: quella d'esser sepolte nel sonno. E se tutto si mescolasse, nè si separasse mai più nulla, in breve si vedrebbe avverato il detto d'Anasságora: tutte le cose insieme (2). Così pure, mio caro Cebete, se tutto morisse quello che avesse partecipato del vivere, e, morte, le cose morte rimanessero in questa forma senza riviver di nuovo; non ne seguirebbe di necessità che ogni cosa finirebbe con l'essere morta e nulla più vivrebbe? Perchè, se d'altronde <che da' morti> si generassero i vivi, e i vivi morissero, che mezzo ci sarebbe che tutto non dovesse estinguersi nella morte?

Oh! nessuno, Socrate, secondo me, disse Cebete; mi pare che tu abbia perfettamente ragione.

Difatti, Cebete, io, per me, credo che sia proprio così, e non ci siamo ingannati nell'ammetterlo, ma che sieno una realtà non solo il rivivere, ma che i vivi si generino dai morti, che le anime dei morti esistano [e che la sorte delle anime buone sia migliore, e peggiore quella delle cattive].

XVIII. — Senza dubbio, riprese a dire Cebete; e anche secondo quel discorso, Socrate, se è vero, che sei solito

(1) Secondo un mito, che si localizzò in particolare nella Caria, Endimione era un giovane pastore o cacciatore di grande bellezza, condannato ad un perpetuo sonno in una caverna del monte Latmo, dove Selene (la luna) scendeva ogni notte a contemplarlo e baciarlo.

(2) Con queste parole, divenute poi proverbiali, cominciava il libro d'Anasságora 'Sulla natura'. Secondo questo filosofo tutte le cose in origine erano mescolate e confuse insieme, finchè non venne la mente a distinguerle e ordinarle.

di ripetere spesso: che il nostro apprendere non è che ricordare; anche secondo questo discorso è necessario che noi avessimo appreso dovechessia in un tempo anteriore quello di cui ora ci ricordiamo. E ciò sarebbe impossibile, se l'anima nostra non fosse esistita in
73 qualche luogo prima d'assumere questa forma umana. Sicchè anche per questa via è da presumere che l'anima sia alcunchè d'immortale.

E Simmia, interloquendo a sua volta: Ma, Cebete, chiese, che prove se ne hanno di codesta asserzione? Rammentamele, perchè in questo momento non le ricordo punto.

E Cebete: Te ne addurrò, disse, una sola, ma splendida: che tutti gli uomini, ove sieno interrogati abilmente, dicono da sè ogni cosa com'è. Ora, se essi non si trovassero di possederne già la conoscenza e la diritta ragione, non potrebbero essere in grado di farlo. E poi basta metterli dinanzi a una figura geometrica (1), o a qualcos'altro di simile, per convincersi che è realmente così.

Del resto, Simmia, disse Socrate, se non te ne persuadi per questa via, guarda se non consenti con noi, riflettendoci per quest'altra. Non credi tu che quel che si dice apprendere sia un ricordare?

Non è già ch'io non ci creda, rispose Simmia; ma piuttosto ho bisogno appunto di quello di cui si parla: di ricordare; e ora, grazie a ciò che Cebete ha cominciato a dire, già quasi me ne ricordo e me ne persuado. Non per questo però udrei men volentieri per che via ti mettevi a dimostrarlo.

Ecco, riprese Socrate: noi certo ammettiamo che se uno ricorda qualche cosa, egli deve averla saputa precedentemente.

D'accordo, disse.

E così ammettiamo anche che, quando una cognizione ci venga in modo siffatto, essa sia reminiscenza?

---

(1) Un esempio se n'ha nel 'Menone' (capp. XVI-XIX), dove uno schiavo, affatto ignaro di geometria, abilmente interrogato da Socrate, risponde con precisione alle domande di costui.

E voglio dire: in che modo? In questo: se uno per aver visto o udito o percepito qualche cosa mediante un altro senso, non solo conosca questa cosa, ma ne concepisca insieme un'altra, la cui cognizione non è la stessa, ma diversa; non diremo noi a ragione che di quest'altra, di cui ha colto il concetto, egli si sia ricordato?

Che vuoi dire?

In casi, mettiamo, come questi: altra è la nozione d'un uomo, altra quella d'una lira?

E come no?

Ebbene, non hai tu notato che agli amanti, quando vedono o una lira o un abito o un altro oggetto, di cui sieno soliti d'usare i loro amati, avvien questo: che il riconoscimento della lira richiama subito al loro animo l'immagine del fanciullo a cui la lira appartiene? E questa è reminiscenza. Come pure chi vede Simmia spesso si ricorda di Cebete; e così in tanti altri casi analoghi.

Difatti, per Zeus, il caso è frequentissimo, disse Simmia.

E questo, riprese Socrate, non è forse reminiscenza? massime poi quando si verifichi in cose che, per il tempo trascorso e per non averle sott'occhi, si sieno già dimenticate?

Nessun dubbio, disse.

E ancora, aggiunse Socrate, non accade che, vedendo l'immagine d'un cavallo o d'una lira, ci si ricordi d'un uomo; e vedendo un ritratto di Simmia, ci si ricordi di Cebete?

Certamente.

Sicchè, anche vedendo un ritratto di Simmia, uno potrà ricordarsi di Simmia in persona? (1).

Così è, disse. 74

(1) « L'ordine, in cui si succedono questi esempi, può a prima vista sembrare strano. Giacchè invece di procedere dai casi d'associazione d'idee più semplici e più diretti ai più complessi, abbiamo qui una scala discendente. Il fatto che una lira ci richiami alla mente una persona è certo più sorprendente di questo: che il ritratto di Simmia ci richiami alla mente Simmia. Ma la cosa si spiega facilmente, se riflettiamo all'applicazione

XIX. — Ora, da tutti questi esempî non risulta che il ricordo può nascere così da cose simili come anche da cose dissimili?

Appunto.

Ma quando uno si ricordi d'alcunchè per via di somiglianza, non gli accade di necessità anche questo: d'osservare, cioè, se l'oggetto che ha sott'occhio risponda, o no, perfettamente a quello di cui s'è ricordato?

Sicuro, rispose.

Guarda ora riprese, se ti pare che sia così. Non affermiamo noi che esiste un eguale — non parlo di due legni o due pietre o d'altri oggetti eguali — ma che ci sia qualcosa al di là, e diversa, da tutti questi eguali, l'eguale in sè? Affermiamo che esiste, o no?

Lo affermiamo, per Zeus, e come!, disse Simmia.

E sappiamo anche ciò che è in sè?

Non c'è dubbio, rispose.

Per aver tratto di dove questa nozione? Non forse da ciò a cui s'accennava or ora? Non è forse dall'aver visto o legni o pietre o altri oggetti eguali, che noi abbiamo concepito quell'eguale, che pure è diverso da essi? O non ti pare diverso? Rifletticі anche per questa via: pietre e legni eguali, se pure gli stessi, non paiono talvolta ad uno eguali, ad un altro no?

Senza dubbio.

Ma come? Gli eguali in sè (1) accade mai che ti paiano in qualche momento disuguali, o l'eguaglianza disuguaglianza?

Non accade mai, Socrate.

Non sono dunque, diss'egli, lo stesso queste cose eguali e l'eguale in sè.

---

che Platone intende di farne. I particolari sensibili, per via dei quali ci ricordiamo delle idee, sono ⟨ come si vedrà dal cap. seg. ⟩ nella medesima relazione in cui Simmia dipinto si trova rispetto a Simmia reale; con questa disposizione dunque degli esempî addotti Platone mette in evidenza la forma precisa dell'analogia. Ed è questa una delle tante prove della cura meravigliosa che Platone adopera nello scrivere ». (Archer-Hind).

(1) « Doveva dire 'l'eguale in sé', come súbito infatti chiarisce; il plurale è dovuto ai plurali antitetici (pietre eguali ecc.) che precedono: ogni cosa eguale è modellata su l'eguale in sé, onde l'apparente pluralizzarsi di questo unico eguale ». (Valgimigli).

No davvero, Socrate; non mi pare.

Ma nondimeno, egli disse, da questi eguali, che pur sono diversi da quell'*eguale*, tu hai tratto ed appreso la nozione di esso?

È verissimo, rispose.

Come dunque di cosa o simile ad essi o dissimile?

Certo.

Tanto, soggiunse, non fa divario. Sempre che, visto un oggetto, dalla vista di questo tu ne concepisci un altro, simile o no che sia; questo, dice, è necessariamente un caso di reminiscenza.

Sicuro.

Ma, diss'egli, dei legni o delle altre cose che dicevamo eguali, ci accade forse qualcosa di simile? Ci paiono eguali proprio come l'*eguale* in sè? O manca loro qualche cosa, o nulla, rispetto ad esso, per essere tali quale è l'*eguale*?

E molto, anzi, rispose.

Dunque, allorchè uno, visto un qualche oggetto, pensi: questo, che ora io vedo, vuole esser simile a un'altra delle cose che sono (1), però gliene manca, e non può essere tale quale è quella, ma è da meno; noi converremo che chi pensa così, si trovi di aver necessariamente preconosciuto ciò a cui afferma che quel tale oggetto si assomiglia, sì, ma in modo alquanto manchevole?

Necessariamente.

Ma non è capitato forse anche a noi qualcosa di simile riguardo agli oggetti eguali ed all'*eguale* in sè?

Sicuro.

Dunque è necessario che si sia conosciuto l'*eguale*
prima di quel tempo in cui, visti per la prima volta 75
degli oggetti eguali, pensammo che tutti questi aspirano bensì ad essere qual è l'*eguale*, ma ne restano alquanto in difetto.

Così è.

Però conveniamo anche di questo: che non altronde

(1) Cioè degli enti, degli esemplari ideali, e insomma delle idee come modelli.

siamo risaliti a questo concetto, nè era possibile risalirvi, se non dalla vista o dal tatto o da qualche altro dei nostri sensi, che qui per me sono tutt'uno.

Tutt'uno difatti, Socrate, almeno per lo scopo a cui mira il nostro discorso.

Ma sono senza dubbio i sensi quelli che ci fanno pensare che tutti gli oggetti, i quali cadono sotto di essi, aspirano ad essere ciò che è l'eguale, ma ne restano in difetto. O come bisogna dire?

Così.

Prima, dunque, che cominciassimo a vedere, a udire e, insomma, a provare le altre sensazioni, noi dovevamo avere acquistato dovechessia la nozione di ciò che è l'eguale in sè, per riferire ad esso gli oggetti che dai sensi ci risultavano eguali, e pensare che tutti aspirano ad essere qual è quello, ma ne sono da meno.

Dopo ciò che s'è detto, è necessario, Socrate.

Ora, noi non possedevamo subito, fin dalla nascita, e la vista e l'udito e gli altri sensi?

Sicuro.

E non affermiamo altresì che anche prima di quelli noi dovevamo possedere la nozione dell'eguale?

Certo.

Sicchè, a quanto pare, è necessario che l'avessimo acquistata prima d'esser nati.

Parrebbe.

XX. — Se dunque noi, per avere acquistato codesta nozione prima d'esser nati, siamo nati possedendola, dovevamo anche prima d'esser nati, e nati appena, conoscere non solo l'eguale e il maggiore e il minore, ma tutte quante le cose di questo genere? Perchè ora noi non ragioniamo piuttosto dell'eguale in sè che del bello in sè, del buono in sè, del giusto, del santo, e, come dico, di tutto ciò su cui, interrogando nelle interrogazioni e rispondendo nelle risposte, noi apponiamo questo suggello: « che è in sè ». E però è necessario che le nozioni di tutte queste cose si sieno apprese da noi prima d'esser nati.

Così è.

E se, dopo averle apprese, non le avessimo dimenticate volta per volta, noi dovremmo nascere sempre sapendole, e saperle sempre durante la vita, giacchè il sapere è questo: acquistata una cognizione, conservarla e non averla perduta. O non chiamiamo noi dimenticanza, Simmia, appunto la perdita di cognizione?

Questo appunto, Socrate, rispose.

Se invece, credo, avendole acquistate prima d'esser nati, le perdemmo nel processo del nascere, e più tardi, valendoci al bisogno de' nostri sensi, riacquistiamo le cognizioni che un tempo e prima avevamo; ebbene, quello che chiamiamo apprendere, non equivale a riacquistare una cognizione che già ci apparteneva? E dicendo che questo è *ricordare*, non adoperiamo forse la parola esatta?

Sicuro.

Perchè ci s'è pur rivelato possibile che, avendo o
sentito o visto o udito o percepito per mezzo di qual- 76
siasi senso un oggetto, da questo si rivada col pensiero ad un altro che s'era dimenticato, e al quale quello, che ci sta dinanzi, s'avvicina per esserne o dissimile o simile. Sicchè, come dico, una delle due: o noi siamo nati con queste conoscenze e le conserviamo tutti per tutta la vita; ovvero, più tardi, tutti quelli, di cui diciamo che apprendono, non fanno altro che ricordare, e l'apprendimento non è che reminiscenza.

Senza dubbio, Socrate, è così, egli disse.

XXI. — Ora, Simmia, quale delle due tu scegli? Che si sia nati con queste cognizioni, o che ci si rammenti più tardi di quello di cui s'era prima acquistata conoscenza?

Così, su due piedi, Socrate, non so risolvermi.

Ma come? non sai risolverti e manifestare la tua opinione nemmeno su quest'altra domanda: chi sa è, o non è, in grado di render ragione di ciò che sa?

Indiscutibilmente, Socrate, disse.

E pensi pure che tutti sieno in grado di render ragione delle cose a cui poc'anzi s'accennava? (1).

---

(1) Cioè delle idee.

Ben lo vorrei!, rispose Simmia. Ma temo assai più, che domani a quest'ora non ci sia più nessuno capace di farlo come si dovrebbe (1).

Sicchè, a parer tuo, Simmia, codeste cose non tutti le sanno?

No, di sicuro.

Si ricordano dunque di cose che già impararono?

Necessariamente.

Per averne le nostre anime acquistata la cognizione... quando? Non certo da che siamo nati uomini.

No, davvero.

Dunque prima.

Sì.

C'erano dunque, Simmia, le nostre anime anche per l'innanzi, prima d'esistere in forma d'uomini, indipendentemente dai corpi; e avevano intelligenza.

Purchè però codeste nozioni, Socrate, non le veniamo acquistando insieme col nascere, giacchè rimane ancora quest'intervallo di tempo.

E sia, amico mio; ma allora in qual altro tempo le perdiamo? Poichè certo non nasciamo avendole, come s'è convenuto. O le perdiamo in quel medesimo istante in cui le acquistiamo? O puoi indicarne qualche altro momento?

No, no, Socrate, non sapevo davvero quello che mi dicessi.

XXII. — Ora, Simmia, continuò Socrate, non è proprio così? Se esistono quelle cose che abbiamo di continuo sulle labbra: il bello, il buono ed ogni essenza siffatta, e a queste essenze riportiamo tutte le impressioni de' nostri sensi, perchè quelle in precedenza le troviamo già nostre, e con esse paragoniamo gli oggetti sensibili; non è necessario che, così come codeste essenze esistono, così pure sia esistita l'anima nostra prima che fossimo nati noi; mentrechè se quegli esemplari non esistono, noi avremmo finora chiacchierato senza alcun costrutto? Non è dunque così, e non è egualmente necessario che

(1) Accorata allusione alla imminente morte di Socrate.

e quelli sieno e che le nostre anime sieno esistite prima ancora che noi fossimo nati; e se quelli no, queste neppure?

Non è possibile, Socrate, disse Simmia, non riconoscere che è egualmente necessario; e in un riparo sicuro s'è rifugiato il discorso: nella coesistenza, cioè,
così della nostra anima prima che noi fossimo nati, 77
come di quell'*essere* di cui tu ora ci parli. Per me difatti non c'è nulla di altrettanto evidente quanto questo: che tutti questi enti: il bello, il buono e gli altri, a cui or ora accennavi, esistano nel senso più alto della parola; e per conto mio ritengo che ciò risulti provato in modo esauriente.

Ma e Cebete?, domandò Socrate. Giacchè bisogna persuadere anche Cebete.

Sarà dello stesso parere, penso, rispose Simmia, quantunque egli sia l'uomo più pertinace nel resistere ai ragionamenti. Nondimeno credo che oramai egli debba essere persuaso che la nostra anima esisteva prima che noi fossimo nati.

XXIII. — Se però esisterà anche dopo la nostra morte, questo, dice, neanche a me, Socrate, pare, che sia stato fin qui dimostrato; ma ci s'oppone tuttora quel che dianzi avvertiva Cebete: il sospetto dei più, che con la morte dell'uomo si dilegui anche l'anima; e questa sia per lei la fine dell'esistere. E, in effetti, che cosa vieta che essa si generi e consti dondechessia altronde, ed esista anche prima di venire in un corpo umano; ma, poichè vi sia venuta e se ne separi, allora anch'essa finisca e si estingua?

Ben detto, Simmia, soggiunse Cebete. A me pare difatti che si sia dimostrata soltanto, direi, la metà di ciò che si doveva: che, cioè, la nostra anima esisteva prima che noi si fosse nati; ma resti però sempre da dimostrare che essa continui ad esistere anche dopo la nostra morte, non men di quello che esistesse prima che fossimo nati, se la dimostrazione vuol esser compiuta.

Ma, Simmia e Cebete, codesta dimostrazione, So-

crate disse, è stata già fatta, se vorrete mettere insieme questo discorso ultimo con quello su cui fummo d'accordo prima: che tutto ciò che è vivo si genera da ciò che è morto. Giacchè se l'anima esiste anche precedentemente, e venendo a vivere e generandosi, non può generarsi altronde se non dalla morte e dall'esser morti; come non deve di necessità esistere anche dopo la morte, dappoichè deve pur generarsi di nuovo? Ciò che voi chiedete si trova dunque già dimostrato senz'altro.

XXIV. — Tuttavia pare a me che tu e Simmia vedreste volentieri trattato più a fondo anche questo punto, e temiate, come de' bambini, che davvero il vento non soffî via e dissipi l'anima non appena questa esca dal corpo, specie quando ad uno capiti di morire non in un momento di calma, ma d'una grande bufera.

E Cebete, con un sorriso: Ebbene, Socrate, disse, come a persone che avessero paura, provati a farci animo. O piuttosto, non come se avessimo paura noi, ma forse c'è anche dentro di noi un bambino (1) che ha di cosiffatti timori. E questo provati a persuaderlo del contrario: che non deve aver paura della morte come d'una fantasima.

Ma, disse Socrate, bisogna fargli tutti i giorni l'incantesimo, finchè non siate riusciti a incantarlo del tutto.

78 E donde, Socrate, chiese, faremo noi venire un buon incantatore di codesti timori, poichè tu ci lasci?

Oh!, Cebete, l'Ellade è grande, egli rispose, e in essa, io penso, non mancano uomini valenti, e molte anche sono le nazioni barbare; e dappertutto bisogna frugare, e cercare con ogni premura un incantatore siffatto, senza lesinare nè spese nè fatiche, poichè non c'è cosa in cui possiate spendere con più profitto il vostro danaro (2). E dovete cercarlo da voi stessi a

---

(1) In questo bambino è adombrata la parte irrazionale della natura umana, che ha bisogno d'essere educata, incantata, come dice Socrate, dalla ragione.

(2) « Pare alluda a quelle offerte di denaro onde Simmia e Cebète

vicenda gli uni con gli altri, giacchè forse non trovereste neppur facilmente chi possa riuscirvi meglio di voi.

Ma non mancheremo di farlo, disse Cebete; per ora torniamo donde siamo partiti, se ti piace.

Ma mi piace di certo, disse. E come non dovrebbe?

Sei molto buono, disse Cebete.

XXV. — Dunque, Socrate riprese, non dobbiamo noi rivolgere a noi stessi suppergiù questa domanda: a qual cosa mai s'addica di correre il rischio d'andare in dileguo, e di quale temere che lo patisca, e a quale invece < no >; e quindi, daccapo, indagare a quale dei due ordini di cose appartenga l'anima, e da ciò confidare o temere per la nostra anima?

È vero, rispose.

Orbene, non s'addice forse a ciò che nasce da composizione ed è per natura composto il patir ciò: il dissolversi, cioè, nella stessa guisa in cui fu composto; mentre, se c'è cosa che si trovi d'essere non composta, a questa sola, se ad altra mai, s'addice di non patir nulla di simile?

Mi pare che sia così, disse Cebete.

Dunque ciò che permane sempre identico a sè e nello stesso modo, è verosimile chè sia precisamente questo l'incomposto; e ciò che muta sempre e non è mai identico a se medesimo, che sia il composto?

A me almeno così pare.

Ed ora, riprese lui, torniamo all'oggetto del nostro discorso precedente. Quell'essere in sè, che, interrogando e rispondendo, ci proponiamo di definire (1), permane sempre identico a se stesso, o muta di tempo in tempo? L'eguale in sè, il bello in sè, ciò che ciascuna cosa è in sè, l'ente insomma, ammette mai qualche, sia pur minimo, mutamento? Ovvero ciascuna di queste

---

avrebbero voluto far fuggire Socrate dal carcere per paura, appunto, della morte: cfr. il *Critone* ». (Valgimigli).

(1) « Quando definiamo il ' triangolo ', non diamo la definizione di questo o quel triangolo, ma di ciò che è il triangolo in sè. » (Burnet).

realtà assolute, essendo in se stessa uniforme, è sempre nello stesso modo identica a sè, e non ammette mai per nessuna via in nessun modo mutamento nessuno?

E Cebete: È necessario, Socrate, disse, che sia sempre nello stesso modo identica a sè.

Ma che diremo invece delle infinite cose (1), come uomini, cavalli, vesti, e di tutte le altre, o eguali o belle o comunque distinte con nomi derivati da quelle essenze? Son forse queste sempre identiche a sè, o, addirittura al contrario di quelle, nè in sè nè tra loro non sono mai, per così dire, in nessun modo le stesse?

Proprio così, disse Cebete; non sono mai allo stesso modo.

79 Ora, queste cose tu puoi ben toccarle, vederle, sentirle con gli altri sensi, laddove quelle altre, sempre identiche a sè, non puoi coglierle con altro, se non col raziocinio della mente, perchè sono invisibili e non si lasciano scorgere?

È proprio vero, rispose.

XXVI. — Vuoi tu dunque, disse, che poniamo due specie di enti, l'una visibile, l'altra invisibile?

Poniamole, disse.

E l'invisibile sempre identica a sè, la visibile non mai?

Poniamo, rispose, anche questo.

Orsù, non siamo noi forse composti unicamente di corpo e d'anima?

Unicamente, disse.

E a quale delle due specie diremo che il corpo sia più simile e più congenere?

Alla visibile, rispose; questo è chiaro a chiunque.

E l'anima? è visibile o invisibile?

Non certo dagli uomini, Socrate, disse.

Ma noi discorrevamo appunto di cose invisibili, o no, alla natura umana; o a quale altra credi?

---

(1) Qui mi attengo alla lez. della maggior parte degli editori che, contrariamente al Burnet, espungono il primo καλῶν e mantengono il secondo.

All'umana, sì.

E, dunque, dell'anima che cosa diciamo? che è visibile, o no?

Che non è visibile.

Dunque invisibile?

Sì.

Cosicchè l'anima, più del corpo, è simile all'invisibile, e il corpo al visibile.

Necessariamente, Socrate.

XXVII. — E non dicevamo da un pezzo anche questo: che, quando l'anima s'associa il corpo nell'indagare alcunchè mediante o la vista o l'udito o un altro senso qualunque — perchè indagare mediante il corpo non vuol dire altro che indagare mediante i sensi — allora dal corpo è tratta verso quelle cose che non permangono mai identiche a sè, ed essa medesima erra e si turba e barcolla come briaca, perchè tali sono le cose con cui viene a contatto?

Sicuro.

Invece, quando l'anima indaga tutta sola di per sè, allora s'innalza verso ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile; e, come congenere con questo, non solo aderisce sempre ad esso ogni qualvolta si raccolga in se stessa e ne abbia il modo; ma ecco ch'ella cessa dall'errare e, rispetto a quegli enti, permane sempre invariabilmente costante, perchè tali sono le cose con cui viene a contatto. E questa condizione dell'anima è chiamata intelligenza?

Dici benissimo, Socrate; ed è proprio vero.

Sicchè, e da ciò che si diceva poc'anzi, e da ciò che diciamo ora, a quale delle due specie di cose ti pare che l'anima sia più simile e più congenere?

Chiunque, disse, a parer mio, Socrate, anche il men disposto ad intendere, seguendo questa via, dovrà concedere che l'anima è cosa in tutto e per tutto simile piuttosto a ciò che è sempre identico a sè, anzichè a ciò che non è < tale >.

E il corpo?

All'altro.

XXVIII. — E considera altresì da questo lato: quando l'anima e il corpo stanno insieme, all'uno la natura
80 impone di servire e lasciarsi reggere, all'altra di reggere e dominare; e perciò, daccapo, quale dei due pare a te più simile al divino, e quale al mortale? O non pare a te che il divino sia per natura tale da reggere e guidare, e il mortale da esser retto e servire?

A me, sì.

E dunque l'anima a quale dei due si rassomiglia?

È evidente, Socrate: l'anima al divino, il corpo al mortale.

Guarda dunque, diss'egli, Cebete, se da tutto quel che s'è detto non consegua per noi questo: che al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile, a ciò ch'è sempre in tutto identico a se stesso, l'anima è similissima; mentre all'umano, al mortale, al multiforme, al non intelligibile, al dissolubile, a ciò che non è mai identico a se stesso è similissimo il corpo. E abbiamo noi, Cebete mio, qualche ragione per negare che sia così?

No davvero.

XXIX. — O dunque, poichè è così, non s'addice al corpo di dissolversi subito, all'anima invece d'essere affatto indissolubile o quasi?

Come no?

Ora tu intendi, continuò, che, morto l'uomo, la parte visibile di lui, il corpo, ciò che sta sotto i nostri occhi, quello appunto che chiamiamo cadavere, a cui s'addice di dissolversi e disfarsi e dileguarsi, non patisce d'un tratto nulla di simile, ma resiste parecchio, ed anzi anche assai a lungo, allorchè si muoia con un corpo tuttora florido e in florida età, senza dire che un corpo logoro e mummificato, come le mummie in Egitto, si serba quasi intatto per un tempo addirittura indefinito, e che perfino, quando il corpo sia già putrefatto, talune parti di esso, le ossa, per esempio, i nervi e simili, sono, sto per dire, immortali. O non è vero?

Sì.

E l'anima poi, l'invisibile, quella che se ne va in un luogo simile a sè e diverso da questo, in un luogo nobile, puro e invisibile, nel mondo davvero invisibile (1), presso il dio buono e sapiente, dove, se Dio vuole, dovrà tra poco andare anche l'anima mia; essa, che pure è in noi tale e di tal natura, eccola, non appena libera dal corpo, d'un tratto dileguata ed estinta, come dice la gente? Oh! tutt'altro, miei cari Cebete e Simmia. Anzi c'è piuttosto da supporre che la vada così: che, quando essa si separi pura dal corpo senza nulla trarsene dietro, come quella che durante la vita non s'è mai di sua volontà accomunata con esso, ma ha cercato di fuggirlo e s'è raccolta tutta in se stessa, non meditando mai se non questo — e ciò non è che filosofar rettamente é aver meditato serenamente d'essere in realtà morti... O non sarebbe questa 81
appunto una meditazione della morte?

Senza dubbio.

O dunque, poichè tale è l'anima, non se n'andrà ella al simile a sè, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove pervenuta le sarà dato d'esser felice, libera da errore, da stoltezza, da paure, da passioni selvagge e dagli altri malanni umani, e, come si dice degl'iniziati, destinata a trascorrer davvero il resto del tempo insieme con gli dei? Diremo così, Cebete, o altrimenti?

Così, per Zeus, rispose Cebete.

XXX. — Quando, al contrario, credo, si separi dal corpo contaminata ed impura, come quella che s'era sempre associata al corpo e lo aveva carezzato ed amato, e s'era lasciata sedurre da esso, nonchè dagli appetiti e dai piaceri, così da credere che null'altro esistesse di vero, se non il corporeo, ciò, insomma, che si può toccare, vedere, bere, mangiare e usarne pei diletti venerei; e s'era abituata a odiare, a temere, a fuggire quello che

(1) Nell'Ade, che secondo l'etimologia corrente, valeva appunto l' 'Invisibile', il dio o il mondo invisibile.

è oscuro agli occhi ed invisibile, ma si può solo apprendere con l'intelligenza e la filosofia; pensi tu che un'anima siffatta potrebbe separarsi dal corpo sincera e pura da ogni contaminazione?

In niun modo, rispose.

Ma se ne dipartirà compenetrata, credo, dal corporeo, che la consuetudine e la compagnia del corpo, per esserci stata sempre insieme e averne preso gran cura, connaturò in essa?

Certo.

E il corporeo, caro mio, convien crederlo deprimente, greve, terreo, visibile; sicchè quell'anima che lo possieda, ne è gravata e tratta di nuovo verso il mondo visibile, per paura dell'invisibile e dell'Ade, come dicono, e s'aggira intorno ai sepolcri ed alle fosse, presso cui anche si vedono di siffatti fantasmi ombratili, quali possono essere le immagini di codeste anime, che non si disciolsero in purità dal corpo, ma partecipano tuttora del visibile, e perciò appunto sono anche visibili.

È naturale, Socrate.

Naturale, sì, Cebete; ma è pur naturale che queste non sieno le anime dei buoni, bensì quelle dei cattivi, costrette a vagare in siffatti luoghi, pagando il fio della loro trista condotta anteriore. E vagano così fino a che, per il desiderio del corporeo che si traggon dietro, non sieno di nuovo legate in un corpo.

XXXI. — E vi sono legate, com'è naturale, in corpi d'abitudini simili a quelle, alle quali in vita furono per avventura particolarmente dedite.

Vale a dire, Socrate?

Per esempio, quelli che furono dediti alla ghiottoneria, all'impudicizia, all'ubbriachezza, e non se ne guardarono, è naturale che rivestano corpi o d'asini o
82 d'altre bestie congeneri. O non credi?

Naturalissimo, certo.

E quanti predilessero ingiustizie, tirannidi e rapine, in corpi di lupi, di sparvieri e di nibbî. O in quali altri diremo che vadano delle anime siffatte?

In questi, senza dubbio, disse Cebete.

Ebbene, riprese, anche delle altre non è chiaro dove ciascuna vada a finire, secondo le somiglianze dei suoi costumi nella vita?

Chiarissimo, disse; e come no?

Sicchè, i più felici tra questi e destinati ad andare nel migliore dei luoghi saranno coloro che hanno coltivato quella virtù popolare e civile, che dicono saggezza e giustizia, nata dal costume e dalla pratica della vita, senza il sussidio della filosofia e della intelligenza?

E in che modo costoro sarebbero i più felici?

Perchè è presumibile che costoro trasmigrino di nuovo in una specie analoga d'animali civili e mansueti, quali, ad esempio, le api, le vespe o le formiche; o di nuovo anche nella stessa specie umana, e che da loro nascano degli uomini a modo.

Presumibile, certo.

XXXII. — Ma nella specie degli dei a chi non abbia filosofato e non siasi dipartito dal corpo affatto puro non è lecito di pervenire, bensì soltanto a chi sia amante del sapere. Ed è per questo, miei cari Simmia e Cebete, che i veri filosofi si astengono da tutte le cupidige del corpo e resistono e non vi s'abbandonano punto; e non già perchè temano la perdita delle sostanze e la povertà, come i più, e specie gli avari, e nemmeno per paura del disonore e della cattiva riputazione, come gli ambiziosi di potere o d'onori, per questo se ne astengono.

Nè difatti, osservò Cebete, si converrebbe loro.

Oh! no, davvero, per Zeus, diss'egli. E però, Cebete, quelli ai quali per poco prema l'anima loro, e non vivano accarezzando il corpo, danno un addio a tutti costoro e non battono la stessa loro via, giacchè pensano che questa gente non sappia dove si vada; ma poichè per conto proprio stimano di non dovere far nulla in contrasto con la filosofia e con la liberazione e la purificazione, che questa procura, si volgono a seguirla per quel cammino per cui essa li guida.

XXXIII. — E come, Socrate?

Ti dirò, rispose. Quelli che amano d'imparare sanno che la filosofia, impadronendosi della loro anima, addirittura legata, anzi incollata al corpo, e costretta attraverso questo, come attraverso un carcere, e non di per sè sola, ad indagare ciò che è, avviluppata in una totale ignoranza; e avendo riconosciuto che il terribile di questo carcere è che esso s'impone per le sue cupidige, sicchè quel medesimo che v'è legato collabori più d'ogni altro a rimanervi legato...
83 quelli dunque, ripeto, che amano d'imparare, sanno che la filosofia, impadronendosi della loro anima in tale condizione, la va confortando via via, e s'adopera a liberarnela, mostrandole come sia piena d'inganni l'osservazione per mezzo degli occhi, piena d'inganni quella per mezzo degli orecchi e degli altri sensi, e persuadendola a ritrarsi da loro, fin dove non sia necessità di servirsene, incuorandola a raccogliersi e concentrarsi in sè, a non prestar fede a nient'altro che a se medesima, qualunque sia l'ente stesso in sè che ella stessa di per sè pensi; e a ritenere che non sia punto vero ciò che osserva per altra via e che si presenta ora in un modo ora in un altro; e come ciò che è siffatto, sia sensibile e visibile, laddove quello che ella guarda di per sè, intelligibile ed invisibile. Sicchè l'anima del vero filosofo, stimando di non doversi opporre ad una simile liberazione, si astiene perciò al possibile dai piaceri, dalle cupidige, dai dolori [e dai timori], perchè si rende conto che, quando uno fuor di misura o goda o tema [o s'addolori] o desideri, da queste passioni non soffre soltanto quel grave male che si può supporre, come se per i suoi appetiti s'ammalasse o desse fondo alle sostanze; ma quello che è il più grave di tutti i mali, questo egli soffre senza neanche rendersene conto.

E qual è codesto male, Socrate?, chiese Cebete.

Che l'anima d'ogni uomo, il quale fuor di misura o goda o s'addolori di qualche cosa, è ad un tempo costretta nell'atto medesimo a credere che quello per cui ella soprattutto prova alcunchè di simile, sia evi-

dentissimo e verissimo, pur non essendo tale. E questo accade soprattutto delle cose visibili; o no?

Sicuro.

Ora non è forse in cosiffatta sensazione appunto che l'anima è soprattutto incatenata dal corpo?

E come?

Perchè ogni piacere o dolore, come provvisto d'un chiodo, la inchioda al corpo e ve la configge e la rende corporea, facendole creder vere quelle cose che anche il corpo asserisca tali. E infatti, dal consentire col corpo e dal provare gli stessi godimenti, l'anima, io penso, è costretta ad assumerne le inclinazioni e le abitudini, e quindi a diventar tale da non potere giammai pervenir pura nell'Ade, ma a dipartirsi dal corpo sempre satura di esso così da ripiombar subito in un altro corpo e, come seminatavi, mettervi radici, e perciò rimaner priva d'ogni comunanza con ciò che è divino, puro, uniforme.

È verissimo, Socrate, quello che dici, convenne Cebete.

XXXIV. — Per queste ragioni dunque, Cebete, coloro che diritamente amano il sapere, sono temperanti e forti, non per quelle che ne adducono i più (1). O tu credi altrimenti?

Io no, di certo. 84

Oh! no, davvero; chè anzi proprio così ragionerà l'anima d'un filosofo; nè stimerà che la filosofia debba, sì, liberarla; ma, mentre questa la libera, ella debba da sè riconsegnarsi ai piaceri e ai dolori, perchè daccapo la incatenino, e fare opera vana, ritessendo all'inversa una specie di tela di Penelope (2). Essa invece, procurandosi una calma da queste passioni, seguendo

(1) Per questo desiderio, cioè, e questo studio di conseguire la vera sapienza, che s'identifica con la vera virtù, il filosofo è temperante e forte, non per quel calcolo volgare di più e di meno, per cui la maggior parte degli uomini è tale.

(2) Penelope disfaceva di notte la tela tessuta durante il giorno. L'anima, che si lascia soggiogare dal corpo, rifà continuamente quella tela di passioni e d'inganni, da cui la filosofia s'era sforzata di liberarla.

la ragione e attenendosi a questa sempre, contemplando ciò che è vero, divino, non soggetto all'opinare, e lasciandosene nutrire; crederà di dover vivere così, finchè viva; e poichè sia morta, pervenuta nel congenere e nel simile, esser sottratta ai mali umani. E ove sia nutrita così, [ove questa sia stata la sua condotta], essa, miei cari, non correrà il rischio di temere che, divelta nella sua separazione dal corpo, soffiata via e dissipata dai venti, vanisca a volo per l'aria, e non sia più in nessun luogo.

XXXV. — A queste parole di Socrate seguì un lungo silenzio. Egli stesso, a guardarlo, si vedeva assorto in ciò che aveva detto; e così i più tra noi. Cebete e Simmia però a bassa voce si scambiavano delle osservazioni; e Socrate, accortosene, chiese: Che c'è?, dice; a voi forse pare che il ragionamento sia in qualche punto manchevole? Ci sono infatti ancora molte incertezze ed obiezioni, ove proprio si voglia esaminar tutto in modo affatto sodisfacente. Se v'occupate d'altro, non ho nulla da dire; ma, ove abbiate dei dubbî su qualcuna delle cose dette, non esitate a parlare e ad esporre da voi stessi il vostro pensiero, se vi sembri che in qualche punto si sarebbe potuto dir meglio; ed anche a prendermi di nuovo a compagno, se con me credete di poterne più facilmente venire a capo.

E Simmia: Ebbene, sì, Socrate, rispose, ti dirò la verità. È un bel po' che ciascuno di noi due ha qualche dubbio, e sollecita ed esorta l'altro a chiedere, perchè, mentre desideriamo d'udirti, ci trattiene lo scrupolo di darti noia e il timore che le nostre parole non abbiano a riuscirti dispiacevoli per la tua presente sventura.

E Socrate, uditolo, sorrise amabilmente e disse: Ahimè!, Simmia, mi sarà ben difficile persuadere gli altri ch'io non stimi una sventura il caso presente, dacchè non posso persuadere neppur voi; anzi temete ch'io non sia in questo momento d'umore più difficile che non fossi nel passato. E, a quanto pare, in fatto di divinazione, io devo sembrarvi da meno dei cigni, i quali, non appena si sentono prossimi alla morte,

sebbene cantino anche per l'innanzi, pure allora cantano il più e il meglio che sanno, oltremodo lieti d'es- 85
sere in procinto d'andare presso il dio, di cui sono ministri. Ma gli uomini, per la paura che hanno essi della morte, mentono anche sul conto dei cigni, ed affermano che questi, perchè deplorano la morte, cantano di dolore, senza riflettere che nessun uccello canta, allorchè abbia o sete o freddo o si dolga per qualche altro dolore, neanche l'usignuolo stesso o la rondine o l'upupa, de' quali pure s'afferma che, rimpiangendo la propria sorte, cantano per dolore (1). Io però non ammetto che per dolore cantino nè quelli nè i cigni; ma questi, perchè, credo, sacri ad Apollo, sono indovini; e, in previsione dei beni che troveranno nell'Ade, cantano e gioiscono quel giorno, come non mai per l'innanzi. Ora, io mi stimo e d'essere io stesso compagno di servitù dei cigni e sacro al medesimo nume, e d'avere dal padrone non men di quelli il dono della divinazione; e così anche di separarmi dalla vita non men volentieri di loro. Convinti di ciò, voi dovete parlare e chiedere tutto quel che vi piace, finchè gli Undici degli Ateniesi lo permettono.

Grazie di cuore, riprese Simmia. Io, dunque, ti esporrò i miei dubbî, e questi poi ti dirà che cosa non gli vada di ciò che s'è detto. Perchè, Socrate, di siffatte cose, pare a me, e forse anche a te, che avere una conoscenza sicura in questa vita sia o impossibile o estremamente difficile; ma che, d'altra parte, il non mettere a prova per ogni via quel che se ne dice senza desisterne prima d'aver fatto tutto il possibile per esaminarle da ogni punto di vista, sia da uomo d'animo oltremodo fiacco. Giacchè credo che in simili argo-

---

(1) Una leggenda attica narrava che Tereo, un re trace, marito di Procne, figlia del re d'Atene Pandione, dopo d'aver violata la cognata Filomela, per impedirle di parlare le aveva mozzato la lingua. Ma la fanciulla mediante un ricamo riuscì ad informare la sorella del delitto di Tereo, ed entrambe d'accordo uccisero Itis, il figlio che Tereo aveva avuto da Procne, e ne dettero da mangiare le membra al padre. Questi, accortosene, si scagliò armato di scure contro le due donne; ma prima che potesse colpirle, dagli dei Procne fu cambiata in usignuolo, Filomela in rondine e Tereo in upupa.

menti si debba conseguire uno di questi scopi: o apprendere da altri come stieno, o trovarlo da sè; oppure, ove ciò riesca impossibile, attenendosi, se non altro, al migliore e al più inoppugnabile dei ragionamenti umani, e affidandosi ad esso, come ad una zattera (1), navigare a proprio rischio attraverso la vita, quando non si possa con più sicurezza e minor pericolo compiere questo viaggio su una più salda nave, voglio dire su una parola divina. E però anche ora io non avrò ritegno d'interrogarti, poichè tu pure lo vuoi; nè un giorno dovrò rimproverarmi di non aver manifestato ora la mia opinione. Perchè, Socrate, dopo d'averci ripensato da me e con costui, non trovo che le cose dette possano sodisfare in tutto.

XXXVI. — E Socrate: Può darsi, disse, che tu abbia ragione, amico mio. Ma di': che cosa non ti sodisfa?

Per me, rispose Simmia, questo: che anche dell'armonia (2) e d'una lira e delle corde potrebbe dirsi lo stesso: che l'armonia è cosa invisibile, incorporea, bel-
86 lissima e divina nella lira accordata; ma la lira per sè e le corde sono corpi e cose corporee, composte, terree e congeneri a ciò che è mortale. Quando dunque s'infranga la lira o si taglino e strappino le corde, se uno, valendosi delle stesse ragioni tue, sostenesse che quell'armonia debba tuttora di necessità sussistere e non esser perita, giacchè non si possa punto ammettere che, mentre sussistono tuttora e la lira, pure essendone strappate le corde, e le corde che son cose mortali, l'armonia, che per natura è affine e congenere al divino, sia invece perita, e perita prima di ciò che è mortale... ma dicesse che l'armonia in sè debba tuttora necessa-

---

(1) Alla mente di Simmia si presenta l'immagine della zattera, a cui Ulisse s'era affidato nella tempesta.

(2) Il vocabolo ἁρμονία vale piuttosto ' accordo ' in generale e ' accordo musicale ' in particolare, che ' armonia ' nel senso musicale moderno, per cui i Greci adoperavano piuttosto la parola συμφωνία ' sinfonia '. Ma ho creduto di conservare il vocabolo originale, perchè richiesto dall'accenno giocoso di Socrate a principio del cap. XLIV, avvertendo che, dovunque ricorra, il vocabolo **armonia** s'ha da intendere nel senso d'accordo o accordo musicale.

riamente esistere dovechessia, e prima che essa patisca alcunchè, debbano in precedenza putrefarsi il legno e le corde... E in effetti, Socrate, io, per me, credo che anche tu abbia in mente come il concetto che ci formiamo dell'anima sia a un dipresso questo: che, essendo il nostro corpo quasi teso e tenuto insieme dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido e da altrettali elementi; l'anima nostra sia appunto una mescolanza e armonia di questi elementi, semprechè questi sieno bene e temperatamente mescolati tra loro. Se dunque l'anima si trova d'essere una certa armonia, è chiaro che, quando il nostro corpo fuor di misura si rilassi o si tenda per effetto di morbi o d'altri mali; all'anima, sebbene divinissima, accada necessariamente di perir subito, non meno delle altre armonie insite nei suoni e in tutte le opere degli artefici (1), mentre i resti di ciascun corpo durano lungo tempo, fino a che non sieno bruciati o si putrefacciano... Guarda perciò che cosa diremo in risposta a quest'argomentazione, ove qualcuno assuma che l'anima, per essere una mescolanza degli elementi corporei, in quella che si dice morte sia la prima a perire.

XXXVII. — Socrate, dopo d'avere, come assai spesso soleva, gittato l'occhio in qua e in là, e sorriso: Simmia, rispose, dice senza dubbio delle cose giuste. E però, se c'è tra voi qualcuno in grado di farlo meglio di me, perchè non s'affretta a rispondergli? Giacchè mi pare ch'egli non sia stato davvero fiacco nell'impugnare il mio ragionamento. Per altro io credo che anche prima di rispondere sarà bene udire che accuse Cebete da parte sua mova al discorso, affinchè nel frattempo si possa riflettere a ciò che si deve dire; e poi, udito lui pure, o consentire, se ci parrà che sieno stati in tono; o, se no, prender così senz'altro la difesa della nostra causa. Orsù, Cebete, soggiunse, di' pure che cosa è quello che turbava invece te [e ti fa diffidare].

---

(1) Naturalmente ogni opera artistica è l'armonico risultato delle varie parti di cui si compone.

Lo dico subito, rispose Cebete. A me sembra che il ragionamento non abbia progredito d'un passo, e, come dicevamo dianzi, dia luogo alla stessa obiezione. Che la
87 nostra anima, anche prima di rivestire questa forma umana, esistesse, non lo ritratto e non nego che sia stato dimostrato in modo assai abile, e, se la parola non pare prosuntuosa, anche assai sodisfacente; ma che pur dopo la nostra morte continui ad esistere in qualche luogo, questo non mi sembra dimostrato egualmente bene. Non divido però l'obiezione di Simmia: che l'anima non sia più resistente e più longeva del corpo; a me pare anzi che sotto tutti questi riguardi l'anima si vantaggi di molto. « Oh! dunque » — il ragionamento potrebbe chiedere — « perchè mai dubiti ancora, dal momento che, morto l'uomo, tu vedi pur tuttavia sussistere la sua parte più debole? E non ti par necessario che anche allora duri la parte più longeva di lui? ». Ora bada a quello che io vi contrappongo, se ti pare che ne valga la pena. E vedo d'aver bisogno anch'io, come Simmia, d'un paragone. A me sembra che dir così, sia come se uno d'un tessitore, morto vecchio, dicesse che l'uomo non è morto, ma sopravvive sano e salvo in qualche luogo; e a provarlo mostrasse tuttora intatto e non perito l'abito ch'egli indossava ed aveva tessuto da sè; e a chi non gli credesse, domandasse se l'uomo da natura non sia più longevo d'un abito che s'usa e s'indossa; e quando l'altro gli rispondesse che certamente è l'uomo, egli con ciò tenesse per dimostrato che, dunque, a maggior ragione quell'uomo dev'esser vivo e salvo, dacchè ciò che è men longevo di lui non è perito. Ora, Simmia, non è così, credo (1). E bada anche tu a ciò che dico. Ognuno può intendere che chi dice così, dice una scempiaggine. Perchè questo tessitore, che ha già consumato e tessuto molti di codesti vestiti, è finito, bensì, dopo molti

(1) Il Valgimigli osserva acutamente che qui bisogna stare attenti al giuoco delle persone e al movimento dialettico. Simmia forse aveva fatto, durante il ragionamento di Cebete, alcuni cenni d'assenso; e Cebete, richiamandone l'attenzione, vuol fargli intendere che, se fino ad un certo punto consentiva con lui, non per questo ne divideva le conseguenze.

di essi, ma prima, credo, dell'ultimo; e non per questo certo l'uomo è da meno o men resistente d'un vestito. Ora, secondo me, questa medesima immagine può valere per l'anima rispetto al corpo. Ed io penso che direbbe cosa ragionevole chi dicesse a tal proposito così: che l'anima, sì, è più longeva, e il corpo più debole e men longevo; ma però aggiungesse che ciascun'anima logora molti corpi, specie quando viva molti anni. Giacchè, se il corpo è in continuo deflusso e va deperendo durante la vita dell'uomo, ma l'anima ritesse di continuo ciò che si logora; è pur necessario che, quando l'anima venga a morire, essa si trovi di rivestire l'ultimo tessuto, e muoia prima di questo solo; e, morta l'anima, il corpo allora subito mostri la sua naturale debolezza, e rapidamente si putrefaccia e si dilegui. Cosicchè per questa considerazione non c'è ancora da star di buon animo nella fiducia che, morti noi, l'anima nostra esista tuttora dovechessia. 88
Chè, se uno a chi dice questo, concedesse anche più di quel che dici tu, accordandogli che le anime nostre non solo preesistano alla nostra nascita, ma nulla vieti che anche dopo la nostra morte esse sieno, e sieno per essere anime di altri viventi, e molte volte si generino e muoiano di nuovo — per esser l'anima di sua natura così forte da resistere a molte generazioni — se, ripeto, accordandogli tutto ciò, non gli concedesse per dippiù che essa non si logori nelle molte generazioni successive, e da ultimo in qualcuna delle morti non perisca addirittura; e dicesse che questa morte e questa dissoluzione del corpo, che porta seco l'annientamento dell'anima, nessuno la conosce — ed è difatti impossibile che qualcuno di noi se n'avveda — ebbene, se è così, nessuno che affronti la morte con fiducia, può presumere che non sia una stolta fiducia la sua, quando non riesca a dimostrare che l'anima è addirittura immortale e non soggetta a perire. Se no, chi è in fin di vita deve di necessità temere per la sua anima che nell'imminente separazione dal corpo ella non muoia del tutto

XXXVIII. — Ora, udite le loro parole, tutti si rimase assai male, come ci dicemmo più tardi tra noi, perciò che mentre, dopo il discorso precedente, eravamo appieno convinti; ci parve che que' due ci avessero messi di nuovo sossopra e gittato nell'animo la sfiducia, non solo nelle ragioni addotte prima, ma anche in quelle che si sarebbero potute addurre in seguito, che o noi fossimo de' giudici non buoni a nulla, o le cose tali da non potersi provare.

Ech. Per gli dei, Fedone, v'intendo e vi scuso. Difatti io stesso, dopo d'averti ascoltato, mi son detto: A qual ragionamento credere d'ora innanzi? Il discorso di Socrate era così convincente; eppure eccolo ora caduto nel dubbio. — Perchè ora e sempre questa opinione: che l'anima nostra sia a un dipresso un'armonia, ha avuto su me una presa incredibile; e a sentirla esporre mi son come ricordato che anch'io ero stato dello stesso avviso. Sicchè ora, come da principio, ho gran bisogno d'una nuova argomentazione, la quale valga a persuadermi che l'anima di chi muore non muoia insieme con lui. Dimmi dunque, in nome di Zeus: come Socrate riprese il discorso? Anch'egli, com'hai detto di voi, se ne mostrò turbato, o no, ma serenamente venne in aiuto alla sua opinione? E l'aiuto fu sufficiente, o manchevole? Insomma, raccontaci tutto, quanto meglio puoi, per filo e per segno.

Fe. Credimi, Echécrate: molte volte avevo avuto occasione d'ammirare Socrate, non però mai quanto
89 allora, presente com'ero. Che un uomo come lui trovasse qualcosa da rispondere, non può stupire; ma, per me, io ammirai di lui in primo luogo e soprattutto questo: con quanta dolcezza e benevolenza e compiacimento accolse il discorso di quei giovani, poi con quanta prontezza s'avvide dell'impressione che aveva prodotta su noi, e infine in che modo seppe risanarci bene, e, come de' fuggiaschi e de' vinti, richiamandoci sui nostri passi, ci fece animo a seguirlo e ad esaminare il ragionamento insieme con lui.

Ech. E in che modo dunque?

Fe. Ti dirò. Io mi trovavo a sedere alla sua destra,

presso il letto, su uno sgabello, sicchè egli stava ben più in alto di me. Egli dunque, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli sul collo — era solito, quando gliene capitava l'occasione, di scherzare sui miei capelli — Domani, disse, Fedone, forse tu te li taglierai questi bei capelli.

Certo, Socrate, dissi.

Domani no, se mi dai retta (1).

Oh! perchè?, chiesi.

Oggi stesso, riprese, io mi taglierò i miei e tu i tuoi, se mai il nostro ragionamento dovesse morire, e non potessimo farlo rivivere. Anzi io, se fossi in te e il ragionamento mi sfuggisse di mano, farei giuramento, come già gli Argivi (2), di non lasciarmeli ricrescere, prima d'aver vinto, in una nuova battaglia, il discorso di Simmia e di Cebete.

Ma, diss'io, contro due, si dice, non ce la può nemmeno Éracles (3).

E tu, soggiunse, invocami in aiuto come il tuo Ióleo, finchè dura tuttora il giorno.

O piuttosto, ripresi, come Ióleo Éracles.

Fa lo stesso, disse.

XXXIX. — Ma prima di tutto badiamo che non ci capiti un guaio.

E quale?, chies'io.

Che non si diventi, rispose, nemici de' ragionamenti, misólogi, come ci sono i misantropi; giacchè non c'è,

---

(1) Il giovane Fedone usava portare i capelli lunghi, forse secondo il costume peloponnesiaco. « Tagliarsi i capelli era segno di lutto, e Fedone intende, naturalmente, per la morte di Socrate. Ma no, dice Socrate scherzando; perché non la sua morte ha da esser cagione di lutto, bensì la morte del λόγος ⟨ del ragionamento ⟩, se non riusciranno a farlo rivivere. Così, da un episodio di gentilezza, l'animo e il discorso ritornano all'argomento che solo importa ». (Valgimigli).

(2) Gli Argivi, nel 546 a. C., avendo subito dai Lacedemoni una sconfitta per cui avevano perso il territorio di Tirea, si rasero i capelli in segno di lutto, e giurarono di non lasciarseli ricrescere fino al giorno della rivincita.

(3) Mentre Éracles combatteva con l'idra lernea, Era gli suscitò contro un granchio mostruoso, sicchè l'eroe, impossibilitato a tener testa ai due nemici insieme, invocò l'aiuto del suo scudiere Ióleo. Di qui il proverbio.

disse, peggior guaio per un uomo, che prendere in odio il ragionare. E nascono dalla stessa radice la misologia e la misantropia. La misantropia difatti s'insinua nell'animo nostro dall'avere senz'arte posto soverchia fiducia in qualcuno e averlo creduto un uomo in tutto veritiero, sano d'animo e fido; e trovarlo di lì a poco malvagio e infido, e poi ancora sempre diverso. E quando uno ci capiti spesso, e per opera specialmente di quelli che egli riteneva i più sicuri ed intimi amici; costui, a furia d'inciampare, finisce per odiar tutti e credere che assolutamente non ci sia in nessuno nulla di sano e di schietto. O non hai notato che accade così?

È verissimo, diss'io.

E non è, diss'egli, vergognoso codesto? E non è evidente che un tal uomo si mette ad usare degli uomini senza nessun'arte delle cose umane? Giacchè, se per poco ne avesse usato con arte, si sarebbe accorto, com'è in effetti, che i buoni e i cattivi in sommo grado
90 sono gli uni e gli altri pochi; moltissimi invece quelli che tengono il mezzo.

Come la intendi?, diss'io.

Come, rispose, delle cose molto piccole e molto grandi. Credi tu che ci sia nulla di più raro al mondo che trovare un uomo o un cane o checchessia o molto grande o molto piccolo? ovvero anche molto o veloce o lento o brutto o bello o bianco o nero? O non hai notato che di tutte codeste cose gli estremi sono rari e pochi, gl'intermedî frequenti e molti?

Certamente, diss'io.

Ebbene, ripigliò, se si bandisse una gara di malvagità, non credi tu che anche in questa ben pochi riuscirebbero i primi?

È probabile, risposi.

Probabile sì, riprese. Però non è sotto questo aspetto che i ragionamenti son simili agli uomini — ora io mi son lasciato trascinare da te che mi guidavi — bensì sotto quest'altro: che, quando uno abbia messo fede in un ragionamento, credendolo vero, senza posseder l'arte di ragionare, e poi, di lì a poco, lo ritenga

falso, talvolta a ragione tal altra a torto, e daccapo ogni volta diverso... E sono precisamente, come ben sai, quelli i quali passano il tempo nel disputare pro e contro, che finiscono per credersi divenuti i più sapienti di tutti e d'aver compreso essi soli che, sia nelle cose sia nei ragionamenti, non c'è nulla di sano o di saldo, ma tutto ciò che è, proprio come nell'Euripo (1), va su e giù, senza rimaner fermo in nessun punto neppure un istante.

È verissimo, risposi io, ciò che tu dici.

Ora, Fedone, sarebbe cosa davvero deplorevole, se uno, dinanzi a un ragionamento vero, saldo e di cui si può capire che è tale; perchè poi assiste a ragionamenti cosiffatti che, pur rimanendo gli stessi, sembrino talvolta veri, talvolta no, in cambio d'incolpare se medesimo e la propria imperizia; perchè ne soffre, finisse per rigettare con gioia la colpa da sè sui ragionamenti, e persistesse quindi durante il resto della vita a odiarli e vituperarli tutti, e si privasse così della verità e della scienza di ciò che realmente è.

Per Zeus, diss'io, sarebbe davvero deplorevole.

XL. — Dunque, riprese, anzitutto guardiamoci da questo pericolo, e non lasciamo penetrare nell'animo nostro il sospetto che nei ragionamenti non ci sia nulla di sano, ma piuttosto mettiamoci in mente che sani non siamo ancora noi, e dobbiamo farci coraggio e procurare d'esser sani (2), tu e gli altri anche in previsione di tutta la vita che vi sopravanza, io della morte imminente; poichè io almeno, in quest'ora e su questo
punto, rischio d'essere nella disposizione di spirito non 91
già di chi ama di sapere, ma, come le persone affatto incolte, di chi ama di spuntarla ad ogni costo. Queste infatti, allorchè discutono di qualche argomento, non

(1) Le correnti nell'Euripo, lo stretto tra l'Attica e l'Eubea (oggi Negroponte), hanno flussi e riflussi frequentissimi e irregolari. L'allusione colpisce in particolar modo lo scetticismo logico dei sofisti.

(2) La sanità, di cui parla Socrate, è quella dell'anima, che consiste nell'aver fede in quei ragionamenti, de' quali, come aveva detto prima, non si ha alcun motivo per dubitare che non sieno veri.

si danno pensiero d'appurare dove sia la verità delle cose di cui si ragiona, ma si studiano per ogni verso di far sembrare agli astanti come sia vero quello che essi hanno asserito. Quanto a me, in questo momento io credo di distinguermi da costoro, per lo meno, in ciò: che non mi sforzerò di mostrare a voi, se non in via accessoria, che ciò ch'io sostengo sia la verità, ma che soprattutto a me stesso sembri che sia così. Giacchè, mio caro, io fo conto — e vedi con che vantaggio per me — che se per avventura è vero quel che dico, sarà un gran bene l'esserne persuasi; se invece alla morte non sopravanza nulla, ma, non foss'altro, in queste ultime ore di vita riuscirò meno increscioso agli astanti, che se mi lamentassi... senza dire che questa mia ignoranza non continuerà con me, chè sarebbe un male; ma finirà tra poco. Con questa predisposizione dunque, Simmia e Cebete, torno al nostro discorso. Quanto a voi poi, se vorrete darmi ascolto, curandovi poco di Socrate, e molto più della verità; se vi parrà ch'io dica vero, convenitene; se no, opponetevi con tutte le forze, stando in guardia che io, nella mia premura di spuntarla, dopo d'aver ingannato me stesso e voi, non me ne vada via, lasciandovi, come ape, dentro nell'anima, il pungiglione (1).

XLI. — Ed ora, disse, avanti! E prima di tutto rammentatemi ciò che dicevate, quando vi sembri ch'io non me ne ricordi. Simmia, se non erro, dubita e teme che l'anima, sebbene sia cosa più divina e più bella del corpo, tuttavia, per essere una specie d'armonia, muoia prima del corpo. Cebete, al contrario, mi concedeva, non è vero?, che l'anima sia cosa più longeva del corpo, ma che resti nascoso a tutti se l'anima, logorati più corpi e più volte, nell'abbandonare l'ultimo, non pe-

---

(1) È certo una reminiscenza dei famosi versi d'Éupoli su Pericle:

Veloce nel parlare e a lui Suada
parea sedesse su le labbra: tanto
piacea su tutti; e agli uditori in seno
lasciava infissa del suo dir la punta.
(Vers. del Romagnoli).

risca in quell'istante essa stessa, e ciò appunto sia morte: l'annientamento dell'anima, giacchè, quanto al corpo, questo non cessa mai di perire continuamente. Son questi, o altri, Simmia e Cebete, i punti che dobbiamo esaminare?

Tutti e due assentirono.

E, ripres'egli, i ragionamenti di prima li respingete tutti, o alcuni sì e altri no?

Alcuni sì e altri no, risposero.

E che pensate, chiese, di quel ragionamento con cui s'affermava che l'imparare sia ricordare e che, così essendo, sia necessario che l'anima nostra esista in qualche altro luogo prima d'esser legata nel corpo? 92

Per me, rispose Cebete, io allora ne son rimasto pienamente convinto ed ammirato, ed anche ora persisto a credervi più che a qualunque altro ragionamento.

Ed anch'io, aggiunse Simmia, la penso come lui; e sarei non poco sorpreso, se mai su questo punto potessi mutar parere.

Eppure, ospite tebano, disse Socrate, sarà necessario che tu lo muti, se vuoi davvero mantener l'opinione che l'armonia sia qualcosa di composto, e l'anima un'armonia risultante dagli elementi tesi per il corpo. Perchè certo tu non ti lascerai indurre ad ammettere che un'armonia esistesse, composta, prima che esistessero gli elementi dei quali bisognava che si componesse. O lo ammetterai?

Per nulla, Socrate, rispose.

Ma, diss'egli, non t'avvedi dunque che ti converrà pure d'ammetterlo, quando da un lato affermi che l'anima esisteva prima anche di venire in una forma e in un corpo d'uomo, e dall'altro ch'essa è composta di cose tuttora inesistenti? Giacchè codesta armonia non ti somiglia punto a quello a cui la paragoni; ma prima nascono e la lira e le corde e i suoni ancora disarmonici, e ultima di tutti ne vien fuori l'armonia, che è poi la prima a perire. Ora in che modo codesto tuo ragionamento si può accordare con quello?

In nessuno, rispose Simmia.

Eppure, diss'egli, se c'è mai ragionamento che debba accordarsi, è proprio questo dell'armonia.

È giusto, disse Simmia.

Intanto questo non ti si accorda. Vedi perciò quale scegli dei due: che l'imparare sia ricordare o l'anima armonia?

Ben più il primo, Socrate, egli disse. Difatti quest'altro m'è occorso alla mente non per via di dimostrazione, ma d'una certa verisimiglianza e convenienza, che è poi anche l'origine dell'opinione nella maggior parte degli uomini. Ora io so bene che valore abbiano codesti ragionamenti che presumono di dimostrare qualche cosa per via di verosimiglianze. Sono degl'impostori; e, se uno non se ne guarda, t'ingannano grandemente, così in geometria come in tutte le altre discipline. Invece la dottrina del ricordare e dell'imparare riposa su un supposto degno d'essere accolto; poichè s'è pur detto che la nostra anima esiste anche prima di venire nel corpo, così come di essa è propria l'essenza che prende nome di « ciò che esiste » (1). Orbene, questo principio son convinto d'averlo ammesso con ragione e a buon diritto; sicchè mi vedo costretto, e lo riconosco, a non ammettere, lo dica io o un altro, che l'anima sia armonia.

XLII. — E poi, Simmia, egli soggiunse, che diremo da quest'altro punto di vista? Pare a te che all'armonia o a qualsiasi altro composto s'addica d'aver natura
93 diversa da quella degli elementi di cui si compone?

In nessun modo.

Nè, credo, fare o patire altro da ciò che quelli facciano o patiscano?

Ne convenne.

---

(1) Cioè l'idea. « La preesistenza dell'anima è altrettanto certa, quanto il fatto che la realtà, che porta il nome di τὸ ὅ ἔστιν ⟨ ciò che è ⟩, le appartiene... Ma αὐτῆς ἐστιν ⟨ di essa è propria ⟩ serve a rammentarci il punto sul quale verte tutta l'argomentazione, vale a dire che questa οὐσία ⟨ essenza ⟩ è in realtà il possesso originale dell'anima, e ciò che noi chiamiamo apprendere è in realtà οἰκεῖαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ⟨ riprendere una cognizione propria ⟩. » (Burnet).

Cosicchè all'armonia non s'addice di guidare gli elementi di cui si compone, ma seguirli.

Parve a lui pure.

Ci vuol dunque di molto che l'armonia o vibri o suoni o faccia altro in contrasto con i suoi elementi.

Di molto, certo, disse.

E poi? Ogni armonia non ha per natura d'essere armonia nella misura in cui sia armonizzata?

Non intendo, rispose.

Se un'armonia, disse, fosse più e meglio armonizzata — posto che ciò sia possibile — non sarebbe un'armonia maggiore e migliore, e al contrario minore e peggiore, se meno e peggio armonizzata? (1).

Certamente.

Ora, avvien mai dell'anima, che l'una anche appena d'un tantino più e meglio, o meno e peggio, anima d'un'altra, sia appunto quello che è, vale a dire anima? (2).

Nemmen per idea, rispose.

Orsù, disse, in nome di Zeus, dell'anima non si dice che l'una ha mente e virtù ed è buona; l'altra, demenza e malvagità, ed è cattiva? E non è giusto questo?

Giustissimo.

Chi dunque pone che l'anima è armonia, che cosa dirà che sieno nelle anime queste qualità: la virtù e

---

(1) « Socrate pone un'ipotesi che Simmia deve intendere súbito come assurda: un accordo non può essere piú o meno accordato, se già è accordo ». (Valgimigli).

(2) « Socrate non domanda ora se un'anima possa essere piú o meno anima di un'altra, ma solo se un'anima, dato che possa essere piú o meno anima, resti tuttavia in se stessa anima e niente altro che anima. Inverte cioè il ragionamento per tornare alla domanda di prima e chiarire meglio l'assurdità di quella conseguenza che poneva un piú e un meno di accordo. Il piú e il meno non sono compatibili con l'accordo in sé. L'anima non può essere altra che se stessa, come l'accordo non può essere altro che se stesso ». (Valgimigli). Ora, come dirà subito dopo, poichè ci sono anime virtuose e anime viziose. e la virtù è anch'essa accordo, come il vizio disaccordo; l'anima, in quanto accordo, se virtuosa sarebbe un accordo con un supplemento d'accordo, e, se viziosa, un accordo con un difetto d'accordo, cosa assolutamente inammissibile. Anzi, se l'anima fosse accordo, nessun'anima potrebbe accogliere il vizio che è disaccordo, e tutte dovrebbero essere egualmente virtuose, il che è egualmente assurdo.

il vizio? Un'altra armonia forse e una disarmonia? E che l'una, l'anima buona, sia armonizzata, ed in sè, che è armonia, abbia un'altra armonia; e l'altra sia essa stessa disarmonica, e non abbia in sè altra armonia?

Per conto mio non so che dire, rispose Simmia; ma è chiaro che così, suppergiù, direbbe chi movesse da quel supposto.

Intanto però s'è or ora convenuto, riprese Socrate, che un'anima non possa essere nè più nè meno anima d'un'altra; e questo equivale a ciò di cui s'è convenuto: che nessun'armonia sia più e meglio o meno e peggio armonia d'un'altra. Non ti pare?

Sicuro.

E che un'armonia, in quanto non è nè più nè meno armonia d'un'altra, non è nè più nè meno armonizzata d'un'altra; non è così?

Così è.

E quella che non è nè più nè meno armonizzata, può essa partecipare più o meno d'armonia, o deve invece averne in misura eguale?

In misura eguale.

Dunque un'anima, dacchè è precisamente questo, cioè anima, nè più nè meno d'un'altra, non è neppure nè più nè meno armonizzata d'un'altra?

Certo.

E poichè tale è il caso suo, non può partecipar punto più d'un'altra nè di disarmonia nè d'armonia?

No, davvero.

E poichè tale ancora è il caso suo, potrebbe l'una più che l'altra partecipare di vizio e di virtù, se è vero che il vizio è disarmonia, la virtù armonia?

Neppure.

Anzi, Simmia, dirò meglio: a fil di logica nes-
94 sun'anima, se davvero fosse armonia, potrebbe partecipare di malvagità. Perchè l'armonia certo, essendo in tutto e per tutto appunto questo, cioè armonia, non può mai partecipare di disarmonia.

No, davvero.

E quindi, tu lo vedi, neppur l'anima, essendo in

tutto e per tutto anima, non potrebbe partecipare di malvagità.

E, in effetti, come sarebbe possibile dopo quel che s'è detto?

Dunque, secondo questo ragionamento, tutte le anime di tutti i viventi saranno per noi egualmente buone, se è vero che sono per natura egualmente questo, cioè anime.

Mi pare, Socrate, rispose.

E ti pare anche, aggiunse, che si dica bene e che il ragionamento dovesse venire a questa conclusione, se fosse giusta l'ipotesi che l'anima sia armonia?

Niente affatto, rispose.

XLIII. — E poi, diss'egli, di tutto quanto è nell'uomo, trovi tu che ci sia altro che comandi all'infuori dell'anima, massime perchè intelligente?

Io no.

E comanda cedendo agl'impulsi del corpo o anche resistendovi? Ecco, per esempio: quando il corpo ha caldo e sete, l'anima può tirarlo in senso opposto, al non bere; e quando ha fame, al non mangiare; e così vediamo che in infiniti altri casi l'anima s'oppone ai moti del corpo; o no?

Senza dubbio.

Ma, d'altra parte, nei discorsi precedenti s'è pur convenuto che l'anima, se fosse davvero armonia, non darebbe mai un suono contrario a quello che risulta dalla tensione, dal rilassamento, dalle vibrazioni o da qualsiasi altra alterazione degli elementi, di cui si trova d'esser composta; ma dovrebbe seguire questi elementi, e non guidarli?

Se n'è convenuto, disse; e come no?

Ed ora, non ci pare che l'anima faccia proprio il contrario? che sia essa a guidare tutti quegli elementi di cui la si vuole composta, essa a contrariarli, direi, in tutto, per tutta la vita, e a dominarli in ogni modo col castigarli ora più duramente e per via di dolori, attenendosi a' precetti della ginnastica e della medicina; ora più mitemente; e in certi casi minacciando,

in altri ammonendo e discutendo, come qualcosa di diverso di fronte a qualcosa di diverso, con le cupidige, con la collera, con la paura? Che è poi quello, credo, che anche Omero espresse poeticamente nell' ' Odissea ', dove dice d'Ulisse:

E, battendosi il petto, così parlava al suo cuore:
Soffri, cuor mio! Sofferto hai dolori anche più acerbi (1).

O credi tu ch'egli avrebbe poetato così, se pensava che l'anima fosse un'armonia, e tale da esser menata dalle passioni e non da menarle e dominarle, come cosa troppo divina per esser messa alla pari dell'armonia?

Per Zeus, Socrate, pare così anche a me.

Dunque, mio eccellente amico, non abbiamo alcuna ragione di dire che l'anima è una tal quale armonia; non ci troveremmo d'accordo, mi pare, nè con quel poeta divino, che è Omero, nè con noi stessi.

Così è, disse.

XLIV. — E sta bene, ripigliò Socrate. La tebana Armonia, parmi, ce la siamo resa discretamente propizia; ma Cadmo ora, Cebete mio, come faremo a propiziarcelo, e con quali argomenti? (2).

Oh! penso che li troverai, disse Cebete. Questo tuo discorso sull'armonia m'è parso addirittura meraviglioso, al disopra d'ogni previsione. Giacchè, mentre Simmia esponeva i suoi dubbî, vinto dall'ammirazione, mi chiedevo se ci fosse uomo capace di trarsi da quelle strette; e però è stata per me una vera sorpresa che esso non abbia potuto resistere neanche al primo urto della tua risposta. Non mi meraviglierei quindi davvero, se anche al ragionamento di Cadmo toccasse la stessa sorte.

Mio buon Cebete, disse Socrate, non esageriamo, affinchè un malocchio non volga in fuga il ragiona-

---

(1) *Od.* XX 17-18.

(2) Armonia, figlia d'Ares e d'Afrodite, s'era sposata a Cadmo, re di Tebe. Il bisticcio a proposito della voce armonia induce Socrate a designare col nome di Cadmo il discorso di Cebete.

mento che sta per avanzarsi (1). Ma di ciò lasciamo la cura al dio; e noi, serrandoci dappresso, come direbbe un eroe d'Omero (2), proviamo se la tua obiezione resista. Ora la somma di quello che cerchi, è questa: tu esigi che si dimostri come la nostra anima sia un'essenza indistruttibile ed immortale, se un filosofo, il quale sul punto di morire confidi e pensi che, morto, nel mondo di là avrà sorte assai migliore, che se fosse finito dopo d'aver vissuto una vita diversa; abbia ragione di nutrire una fiducia che non sia nè folle nè stolta. Il mostrare che l'anima è qualcosa di resistente e di deiforme, ed era anche prima che noi divenissimo uomini; non vieta per nulla, secondo te, che tutto ciò significhi non già immortalità, ma soltanto che l'anima è alcunchè di longevo, ed esisteva dovechessia da tempo immemorabile, e sapeva e faceva tante cose, ma non per questo è punto più immortale; anzi lo stesso venir nel corpo d'un uomo è per lei, come una malattia, inizio di distruzione, ond'essa vivrebbe questa vita in mezzo a' travagli e finirebbe per estinguersi in quella che si chiama morte. Nè, tu affermi, quanto all'esser ciascuno di noi in timore, importa punto se essa venga nel corpo una volta sola o più; giacchè, ove non sia uno stolto, deve pur sempre temere chi non sappia e non abbia modo di provare che l'anima sia immortale. Queste suppergiù, credo, Cebete, le tue obiezioni; ed io apposta ho voluto ripeterle più volte, affinchè non sfugga nulla, e tu possa, se vuoi, aggiungervi o togliervi.

E Cebete: Per il momento, disse, io, per me, non ho nè da togliervi nè da aggiungervi nulla. Queste appunto sono le mie obiezioni.

XLV. — Socrate dunque, dopo d'essersi raccolto in sè qualche tempo, e aver meditato tra sè e sè: Quel che chiedi, Cebete, disse, non è cosa da nulla, giacchè

(1) Un vanto eccessivo o prematuro poteva destare, secondo gli antichi, l'invidia e quindi la collera degli dei.

(2) È reminiscenza d'una espressione omerica, che con qualche varietà ricorre più volte nell' '*Iliade*'.

bisogna aver penetrato a fondo la causa della gene-
96 razione e della corruzione universale. Ebbene, se vuoi io ti esporrò ciò che a questo riguardo è capitato a me; e poi, se qualcuna delle mie osservazioni ti parrà utile, tu ne userai a formarti una persuasione su ciò che dici.

Senza dubbio lo voglio, rispose Cebete.

Dunque stammi a sentire, riprese, perchè te lo narrerò. Da giovane, Cebete, non ti so dire quanto io mi struggessi dal desiderio di quella scienza, che chiamano indagine della natura (1). Mi pareva difatti del più alto interesse conoscere le cause di ciascuna cosa, perchè ciascuna si generi e perchè perisca e perchè sia. E tentai e ritentai ogni via, esaminando dapprima dei problemi come questi: È forse quando il caldo e il freddo determinano una putrefazione, che, secondo l'avviso d'alcuni, si generano gli esseri viventi? (2). È forse il sangue l'elemento con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? O non è nessuno di questi, ma bensì il cervello (3) a procurarci le sensazioni dell'udito, della vista, dell'odorato? e da queste nascono la memoria e l'opinione, e dalla memoria poi e dall'opinione, divenuta stabile, si genera del pari la scienza? E, daccapo, sforzandomi d'investigare il corrompersi di queste cose e i fenomeni celesti e terrestri, finii per convincermi d'essere da natura così negato a queste indagini, che nulla più. E te ne addurrò una prova decisiva. Perchè anche in quelle cose, dove prima vedevo chiaro, almeno come pareva a me ed agli altri; per effetto di queste indagini divenni cieco

(1) 'Della natura' era di solito il titolo che gli antichi filosofi davano ai loro libri.

(2) Questa dottrina si suole attribuire ad Archelao, scolare, si diceva, d'Anassimandro e maestro di Socrate, e ad Empedocle. Ma forse era anche comune ad altri filosofi presocratici.

(3) Che sede del pensiero fosse il sangue era opinione d'Empedocle; che fosse l'aria, secondo alcuni, d'Anassimandro e, secondo i più, d'Anassimene e poi di Diogene da Apollonia; che fosse il fuoco, di Eraclito; che fosse il cervello, del medico e filosofo Alcmeone da Crotone, nonchè d'Ippocrate e della costui scuola. E questa probabilmente divenne presto l'opinione più diffusa.

addirittura, tanto da disimparare perfino quello che per l'innanzi m'illudevo di sapere, oltrechè su molti altri punti, perfino su questo: perchè l'uomo cresca. Difatti per l'innanzi io ritenevo evidente per ognuno che l'uomo crescesse per via del mangiare e del bere; giacchè, quando pe' cibi s'aggiungano carni alle carni ed ossa alle ossa, e così in maniera analoga a ciascuna altra parte s'aggiungano quegli elementi che le sono proprî; allora, ecco, la massa da poca divenuta molta; e a questo modo l'uomo da piccino divenir grande. Così allora pensavo; e non ti pare ch'io avessi ragione di pensar così?

A me sì, disse Cebete.

Ed ora rifletti anche a questo. Io pensavo altresì d'esser nel vero quando, d'un uomo grande messo accanto ad uno piccolo, ritenevo che il primo fosse per il capo più grande del secondo; e così d'un cavallo rispetto ad un altro; ed, esempio anche più evidente, il dieci mi pareva maggiore dell'otto, per l'aggiunta del due, come il doppio cubito maggiore del cubito, perchè più lungo della metà.

Ma ora poi, disse Cebete, che cosa ne pensi?

Oh!, disse, per Zeus, ora mi par d'essere tanto lontano dal credere di conoscere la causa d'uno qualunque di questi fatti, da non consentire nemmeno a me stesso di dire se, quando s'aggiunga uno ad uno, sia quello, a cui l'altro s'aggiunge, che diventa due, o < questo aggiunto >; ovvero se l'uno aggiunto e quello, a cui esso s'aggiunge, per effetto di quest'ag- 97
giunzione diventino due (1). Giacchè mi meraviglio come mai, mentre, separati l'uno dall'altro, ciascun di loro era uno e non erano allora due; poichè si sono avvicinati l'uno all'altro, questo è divenuto per essi causa dell'esser diventati due: questo loro convegno in un luogo per essere stati posti l'uno accanto all'altro. Nè, quando l'unità venga tagliata per il mezzo, nep-

---

(1) Il problema è questo: nell'addizione di A + B quello che diventa due è A o B? O A e B diventano due pel solo fatto d'essere aggiunti l'uno all'altro?

pure in tal caso riesco a persuadermi che proprio questo: il taglio, sia la causa che l'uno diventi due, giacchè qui la causa del divenir due diventa contraria a quella d'allora; allora, infatti, divenivano due, perchè s'accostavano tra loro e l'uno s'aggiungeva all'altro; ora invece, perchè si staccano e l'uno si separa dall'altro. E, ancora, non mi persuado neppur di sapere per qual causa si generi l'unità, anzi, in una parola, per qual causa si generi o perisca o sia nessuna cosa, seguendo questa via d'indagine; ma tento, per conto mio, comunque, di batterne un'altra, chè a questa non so assolutamente adattarmi.

XLVI. — Però, avendo un giorno sentito un tale (1) leggere da un libro, come asseriva, d'Anasságora, e dire che c'è una mente ordinatrice e causa d'ogni cosa; di questa causa mi compiacqui molto, e mi parve in certo modo giusto che la mente fosse causa di tutto, e stimai che, se così è, la mente, nell'ordinare tutte le cose, dovesse ordinarle e disporle il meglio possibile; sicchè, quando uno voglia trovare di ciascuna cosa la causa, come nasca o perisca o sia, non debba trovarne che questo: qual sia il modo migliore o d'essere o di patire o di fare checchessia. E movendo da questo principio, concludevo che, così di esso uomo come delle altre cose, uno non dovesse ricercare, se non ciò che è l'ottimo e il più perfetto; e che ciò lo porrebbe necessariamente in grado di conoscere anche il peggio, poichè la scienza del bene e del male non è che una sola. Ragionando dunque così, ero lieto di credere d'aver trovato in codest'Anasságora un maestro, secondo la mia mente, capace d'insegnarmi la causa di ciò che è; e il quale dapprima mi avrebbe detto se la terra è piatta o rotonda (2); e, detto questo, me ne avrebbe per dippiù chiarito la

(1) Questo tale potrebbe, secondo il Burnet, essere stato Archelao.

(2) Che la terra fosse piatta era l'opinione più antica, accolta in generale dai filosofi ionici, ad eccezione d'Anassimandro che immaginava la terra di forma cilindrica; che fosse sferica, pensavauo i Pitagorici, i quali nella sfera vedevano il più bello e perfetto tra' corpi.

causa e la necessità, riferendosi al concetto del meglio, e mostrando come il meglio per essa fosse d'esser così com'è; e se avesse asserito che è nel centro dell'universo (1), m'avrebbe spiegato come il meglio per essa fosse d'essere nel centro; e quando m'avesse chiarito ciò, m'ero apparecchiato a non desiderare mai più 98
altra forma di causa. E, bada, anche del sole m'ero preparato a sentirne discorrere allo stesso modo, e della luna e degli altri astri, così quanto alla loro velocità rispettiva, come ai loro rivolgimenti e agli altri fenomeni, in che modo sia meglio che ciascuno faccia e patisca quello che patisce. Perchè non avrei mai supposto che egli, pure affermando che queste cose sono state ordinate da una mente, potesse assegnar loro una causa diversa da questa: che per esse il meglio è d'essere così come sono; e però pensavo che egli, nell'attribuire la causa a ciascuna cosa singolarmente e a tutte collettivamente, m'avrebbe inoltre spiegato e l'ottimo per ciascuna e il bene comune per tutte. E queste mie speranze non le avrei cedute per tutto l'oro del mondo; anzi con la maggior premura mi procurai i suoi libri, e li lessi il più sollecitamente che potei per conoscere il più sollecitamente possibile l'ottimo ed il peggio...

XLVII. — Purtroppo, amico mio, da una meravigliosa speranza sentivo via via d'allontanarmi, quando, procedendo nella lettura, m'accorgevo che il mio uomo, non traendo in nulla profitto della mente, non le attribuiva alcun principio di causalità nell'ordinamento dell'universo, ma ne ricercava le cagioni nell'aria, nell'etere, nell'acqua e in tante altre cose estranee. E mi parve che il suo caso somigliasse proprio a quello di chi dicesse che tutto quello che Socrate fa, lo fa certo con la mente; — e poi, messosi a indicare le cause di ciascuna delle mie azioni, dicesse dapprima che io

---

(1) Era l'opinione dei più antichi Pitagorei, come pure d'Anassàgora e d'Archelao, mentre altri Pitagorei più recenti, per esempio Filolao, ritenevano che essa coi suoi pianeti girasse intorno al fuoco centrale.

siedo ora qui, perchè il mio corpo si compone d'ossa e di tendini; e le ossa son rigide e connesse tra loro nelle giunture, i tendini invece atti a contrarsi e rilassarsi, e rivestono le ossa insieme con la carne e con la pelle che li contiene; che, dunque, poichè le ossa giuocano liberamente nelle loro giunture, i tendini, rilassandosi e contraendosi, mi mettono ora in grado di piegarmi nelle membra; e per questa causa, piegatomi, io segga qui. E, ancora, del mio discorrer con voi adducesse altre cause dello stesso genere, accagionandone la voce, l'aria, l'udito e tante altre cose simili; ma trascurasse di dirne le cause vere: che, cioè, dal momento che agli Ateniesi parve meglio il condannarmi, per questo anche a me è parso meglio lo starmene seduto su questo letto, e più giusto d'aspettare e sottopormi a quella qualsiasi pena che m'abbiano imposta.
99 Poichè, giuralcane, da un pezzo, credo, questi miei tendini ed ossa, tratti dal pensiero del loro meglio, sarebbero o nel Megarese o tra' Beoti, se mai, anzichè andarmene in esilio o scapparmene <come uno schiavo> (1), non avessi creduto più giusto e più onesto subire quella qualunque pena a cui la città m'avrebbe condannato. Ma codeste chiamarle cause è addirittura assurdo. Certo, chi dicesse che senza queste cose: senz'ossa, senza tendini e senza il resto, non sarei in grado di fare ciò che mi pare di dover fare, direbbe la verità; ma l'asserire che sono esse la causa per cui io fo quello che fo, così operando con la mente, non già per la scelta del meglio; questo dimostrerebbe una vera e propria incapacità di ragionare: non esser buoni a distinguere che altro è la causa di ciò che è, altro quello senza cui la causa non potrebbe mai esser causa. Ora è questo appunto ciò che, a parer mio, i più, brancolando come nel buio, con un nome che non gli spetta, chiamano causa. E perciò anche c'è chi, avvolgendo la terra in un vortice, la immagina tenuta ferma da questo moto del cielo, e chi, assomigliandola

---

(1) Allude alle premure, fattegli dagli amici, come risulta dal '**Critone**', perchè fuggisse dal carcere.

ad una madia piatta, le dà l'aria per sostegno (1); ma quale sia il potere per cui tutte queste cose stanno ora così, com'era il meglio che fossero disposte; questo potere nè lo cercano nè credono che possieda una forza divina; ma s'illudono di trovare un Atlante più robusto, più immortale e più di quello capace di tenere insieme l'universo (2); e tengono per fermo che il bene ed il fine non leghi e non avvinca nulla (3). Ora io, per intendere di questa causa come la stia, col maggior piacere del mondo mi sarei messo a scuola da chiunque; ma, poichè me ne vidi privo, e non potei nè trovarla da me nè impararla da altri; vuoi tu, Cebete, ch'io ti esponga, aggiunse, come alla ricerca della vera causa io, <come suol dirsi>, non potendo a vela, mi sia messo a forza di remi? (4).

Se lo voglio, Socrate! Ma con tutta l'anima!, rispose Cebete.

---

(1) Il primo accenno riguarda Empedocle; il secondo Anassimene, seguito in questa opinione anche da Anasságora e da Democrito.

(2) Codesti filosofi, non rendendosi conto che la forza vera, che ordinò e mantiene in ordine l'universo, è da cercare in quel sommo bene, in vista del quale la mente suprema dispose ogni cosa; sperano e s'illudono di trovarne la spiegazione in una forza materiale, in un Atlante, come dice Socrate riferendosi ad un mito notissimo, vale a dire in quelle loro dottrine fisiche, che possono indicarci certe cause concomitanti, ma non la causa vera di tutto.

(3) « Qui la frase greca τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδέν non è resa del tutto; nè si può. Il δέον vuol dire *quello che è retto*, ed altresì *quello che lega*. I due concetti della parola sono, secondo Platone, *Crat.* 418 e, collegati insieme; e che quello che è *retto*, *leghi*, è qui espresso anche estrinsecamente anche nelle parole δέον-συνδεῖν. Il che non potendosi in italiano, ho tradotto δέον per *fine*, poichè *quello che è retto*, o più propriamente *quello che si deve fare*, lega in quanto *fine;* ed è appunto l'idea di questo e del bene che contiene e collega tutto ». (Bonghi).

(4) Il testo ha: « vuoi ch'io t'esponga come alla ricerca della causa io abbia fatto ' la seconda navigazione '? » « Era questa una espressione marinaresca, e si diceva di quelli che per mancanza di venti erano costretti a valersi dei remi... Proverbialmente fu poi applicato al caso di coloro che, non potendo conseguire l'ottimo e ciò che più desiderassero, s'ingegnavano di conseguire almeno ciò che di meglio potessero... Per Socrate la cosa più importante nella filosofia era poter provare che l'intelligenza fosse la sola idea ordinatrice dell'universo, e spiegare quindi i particolari fenomenici come emanazioni di essa verso la finalità loro. La speranza di raggiungere una simile spiegazione era stata in lui destata, ma non sodisfatta, da Anasságora. Questo costituiva la prima navigazione. Poichè in questo, a causa della propria incapacità, com'egli qui almeno afferma, non era riuscito, si contentò di ricondurre i fenomeni particolari a quei

XLVIII. — Ebbene, dopo ciò, riprese, sfiduciato di osservare le cose del mondo visibile, mi parve ch'io dovessi starne in guardia per non andare incontro a ciò che capita a quelli che guardàno e osservano il sole durante un'ecclisse. Giacchè certi ci rimettono gli occhi, quando non ne mirino l'immagine o nell'acqua o in qualche altro mezzo siffatto. D'un pericolo simile mi preoccupai anch'io, e temetti di divenire affatto cieco dell'anima, mirando ai particolari sensibili con gli occhi e tentando di attingerli nella loro verità con ciascuno dei sensi. Sicchè mi parve di dovere cercar rifugio nelle ragioni (1), e in esse indagare la verità delle cose. Forse, ne convengo, il paragone non regge del tutto,
100 perchè non concedo punto che chi osserva le cose nelle loro ragioni le osservi in immagini più di chi le guarda nella realtà (2). Ma, ad ogni modo, questa è la via per cui mi son messo; e, prendendo ne' singoli

---

concetti e a quelle idee da cui si potesse conoscere la finalità loro, e poi le idee particolari a idee sempre più generali, e così infine sollevarsi al punto più alto e più universale, cioè alla intelligenza in sè ». (Wohlrab). — In tutta questa esposizione, che comincia dal cap. XLV, Socrate accenna a tre momenti nello sviluppo del proprio pensiero: il primo nel quale si contentava delle opinioni comuni e generalmente accolte; il secondo nel quale sperò di trovare una spiegazione più razionale e più sodisfacente nelle dottrine dei filosofi che l'avevano preceduto; il terzo nel quale si mise per una via propria, e che egli con la solita ironia presenta come qualcosa, a cui in mancanza di meglio aveva finito per adattarsi.

(1) « λόγοι. Qui sarebbe parso più ovvio il tradurre *nozioni* o *concetti* o *idee*; ma è parso meglio usare una parola, che non si può dire che in italiano non abbia anche questo significato...; ma n'ha anche, come in Greco altri, più o meno affini. Che *ragioni* qui voglia dire *idee*, appar chiaro dalla contrapposizione sua ad ἔργα, realità; e da quello che segue...; ma è bene osservare, che il concetto o idea è inteso non come oggetto mero dell'intuizione, bensì cone contenente in sè un giudizio, in cui è affermato l'essere ». Difatti la ragione che, sembrandogli la più salda, Socrate dice di prendere come fondamento, « perchè diventi criterio d'una deduzione, che mostri vero tutto quello che s'accordi con essa, e falso tutto quello che ne discordi, implica un giudizio. Sicchè il supposto del quale qui è parlato ⟨ o più esattamente, più giù si parla ⟩, non è semplicemente: *il bello per sè*, ma questo giudizio: *il bello per sè è* ». (Bonghi).

(2) Poichè il paragone, di cui Socrate s'è servito, potrebbe lasciar credere che chi guarda i fatti sensibili nelle loro ragioni ideali, non veda d'essi, se non un'immagine sbiadita, come sbiadita appare l'immagine del sole a chi la guarda nell'acqua o in altro mezzo simile, Socrate s'affretta a correggersi. Egli invece vuol dire che per intendere convenientemente i fatti sensibili bisogna considerarli non già in loro stessi e mediante i sensi che sono fallaci, ma nei concetti e nelle idee, in cui è la realtà vera, della quale i fatti sensibili sono appena le immagini.

casi a fondamento la ragione che mi sembra la più salda, quelle conseguenze, che mi paiano d'accordo con essa, le ritengo per vere, si tratti o di cause o di ogni altra cosa; e quelle che ne discordino, per non vere. E desidero spiegarti meglio ciò che voglio dire, perchè così forse ora tu non m'intendi.

No, per Zeus, non troppo, disse Cebete.

XLIX. — Però, riprese, ciò che dico non è punto una novità, ma quello che sempre e altre volte e anche nel discorso precedente non ho cessato di ripetere. M'ingegnerò comunque di farti intendere qual è il concetto di causa, che mi sono formato da me; e risalgo a quei principî di cui s'è già discorso a lungo, e comincio da essi. Poniamo dunque come base che ci sia un bello in sè, un buono in sè, un grande in sè, e simili. Se mi concedi questo e ammetti che queste cose esistano, movendo da esse ho speranza di trovare e dimostrarti la causa per cui l'anima è immortale.

Ma certo, fa' pur conto, rispose Cebete, ch'io te lo conceda, e non farmi desiderare troppo a lungo le tue conclusioni.

Ebbene considera, disse, se su ciò che ne consegue, sei anche tu della mia opinione. A me pare che, se c'è cosa bella fuori del bello in sè, essa non sia bella per nessun'altra causa, se non perchè partecipa di codesto bello; e altrettanto dico d'ogni altra cosa. Acconsenti ad una causa siffatta?

Acconsento, disse.

E allora, riprese Socrate, le altre cause, quelle di codesti sapienti (1), io non le intendo più; e non sono neanche disposto ad ammetterle. Ma se mi si dice che quello, per cui una cosa qualunque è bella, sia o la vivacità del colore o la forma o qualche altro pregio simile; a tutte queste ragioni io faccio un bel saluto — giacchè in tutte mi ci confondo — e tengo per me

(1) « Quelle meccaniche d'Anassagora e dei fisici, onde ha discorso più su, cap. XLV. Non ammette altra causa che l'ideale, e trascura quelle che furon chiamate poi motrice e materiale, la finale indentificandosi per lui con l'ideale ». (Bonghi).

solamente, semplicemente, e fors'anche ingenuamente quest'una: che ciò che rende quella tal cosa bella altro non sia se non o la presenza o la comunanza di quel bello in sè, per qualsiasi via e modo le acceda; poichè non insisto già su questo particolare, ma unicamente sul punto che tutte le cose belle son belle per il bello. E questa mi pare la più sicura risposta da dare a me stesso ed agli altri; e tenendomi stretto ad essa, confido di non cader mai, ma di mettermi perfettamente al sicuro rispondendo a me stesso e agli altri che per il bello le cose belle son belle. O non pare anche a te?

Mi pare.

E che per la grandezza, dunque, anche le cose grandi son grandi e le maggiori maggiori, come per la piccolezza le minori, minori?

Sì.

Sicchè, ove si dicesse che uno è più grande d'un altro del capo, e il più piccolo, più piccolo di questo
101 stesso, neppur tu lo ammetteresti, ma sosterresti fermamente che tu, per tuo conto, sei disposto a riconoscere soltanto che tutto ciò che è più grande di qualche altra cosa, di nient'altro è più grande se non di grandezza, e a causa di questo: della grandezza; e ciò che è più piccolo, di nient'altro più piccolo, se non di piccolezza, e a causa di questo: della piccolezza, per timore, credo, che, ove tu dica che uno è più grande o più piccolo del capo, non ti si obietti in primo luogo che per la stessa cosa il più grande sarebbe più grande, e il più piccolo, più piccolo; e poi che per il capo, cioè per una cosa piccola, il più grande sarebbe più grande; e si verificherebbe questo prodigio: che il grande sia grande per qualcosa di piccolo. O non temeresti ciò?

E Cebete, ridendo: Io sì, disse.

E così pure, soggiunse Socrate, temeresti di dire che il dieci è maggiore dell'otto per via del due e lo supera per causa di questo, e non già per la pluralità e a causa della pluralità; e che il doppio cubito è maggiore del cubito per via della metà, e non già per la grandezza? Giacchè temeresti le medesime obiezioni.

Senza dubbio, rispose.

E poi? Quando uno fosse aggiunto ad uno, o uno diviso in due, non ti guarderesti bene dal dire che la causa del divenir due è nel primo caso l'addizione e nel secondo la divisione? E proclameresti ad alta voce che tu non sai che ogni cosa si generi altrimenti, se non in quanto partecipa dell'essenza propria di quella data idea di cui partecipa; e che in questo caso tu non conosci altra causa dell'esser divenuti due, se non la partecipazione alla dualità, e che di questa debba partecipare quello che sia per essere due, come dell'unità quello che sia per essere uno; e mandando a spasso tutte codeste divisioni e addizioni e altrettali sottigliezze, lasceresti che di simili risposte si valgano i più sapienti di te; mentre tu, temendo, come dice il proverbio, la *tua propria ombra* e la tua inesperienza, tenendoti stretto a quel presupposto sicuro, non risponderesti altrimenti di così. Che se poi qualcuno attaccasse addirittura il principio, tu lo lasceresti dire senza rispondergli, fino a che non avessi esaminato se le conseguenze che derivano da quel supposto, concordino, secondo te, o discordino tra loro. E quando infine ti convenisse di render conto del principio stesso, non lo faresti ponendo daccapo a fondamento un altro supposto, quello che tra' principî anche più alti ti paresse il migliore, finchè tu giungessi a qualcosa di sicuro, evitando tuttavia di confondere ogni cosa, come fanno quelli che disputano pro e contro, col discorrere ora del principio e ora delle conseguenze, quando almeno volessi trovare qualcosa di ciò che è? Perchè della verità costoro mi pare non si curino punto nè si diano alcun pensiero, capaci, come sono per la propria sapienza, di piacere a se stessi, pur mescolando e confondendo ogni cosa. Ma tu, se sei
davvero nel numero dei filosofi, faresti, credo, come 102
dico io.

È verissimo, dissero ad una voce Simmia e Cebete.

Ech. Per Zeus, e giustamente, Fedone; giacchè mi pare che egli esponesse il suo pensiero con una ammirabile chiarezza anche per un uomo di poca mente.

Fe. Appunto, Echécrate; e tutti i presenti furono dello stesso parere.

Ech. Come noi, che non c'eravamo e ascoltiamo ora le tue parole. Ma in che modo poi seguitò il discorso?

L. — *Fe.* Per quanto ricordo, dopochè gli fu concesso ciò, e si convenne che ciascuna delle idee sia alcunchè di reale, e le altre cose col partecipare di esse ne assumano il nome; egli dimandò ancora: Ora, dice, se dunque ammetti che è così, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate, ma più piccolo di Fedone, non vuoi forse dire che in Simmia c'è l'una e l'altra cosa: la grandezza e la piccolezza?

Certo.

Però, disse, converrai che, se Simmia è più grande di Socrate, questo non è già vero nel senso espresso dalle parole? Poichè Simmia non è da natura più grande di Socrate perchè Simmia, ma per la grandezza che si trova d'avere; nè supera Socrate perchè Socrate è Socrate, ma perchè Socrate ha la piccolezza rispetto alla grandezza di Simmia?

È vero.

E neppure, d'altro lato, che Simmia è più piccolo di Fedone, perchè Fedone è Fedone, ma perchè Fedone ha la grandezza rispetto alla piccolezza di Simmia.

Così è.

Sicchè di Simmia, che sta frammezzo ai due, si può dire ch'egli è insieme piccolo e grande, in quanto sottopone la piccolezza propria alla grandezza dell'uno perchè la superi, e offre all'altro la propria grandezza che supera la piccolezza di quello (1). E sorridendo:

---

(1) « Quand on dit de Simmias, à la fois qu'il est plus grand que Socrate et plus petit que Phédon, on affirme en Simmias la *présence* simultanée de deux choses, de la Grandeur et de la Petitesse; il porte la double dénomination de grand et de petit; entre le deux il est moyen. Mais d'autre part on convient que, selon la vérité sinon selon le langage, ce n'est pas une propriété *intrinsèque* naturelle du sujet Simmias, ni du sujet Socrate ou du sujet Phédon, que le premier dépasse le second ou soit lui-même dépassé par le troisième. Mais le premier et le dernier possèdent respectivement de la grandeur *par rapport à* la petitesse du second ou *par rapport à* celle du premier. En d'autres termes Simmias, petit et grand, se trouve

Ho l'aria, soggiunse, d'esprimermi come un notaio, ma pure è, credo, così come dico.

E Cebete assentì.

E parlo così, perchè desidero che a te sembri come sembra a me. E a me infatti sembra che non solo la grandezza in sè non voglia mai essere ad un tempo grande e piccola, ma anche la grandezza, che è in noi, non accolga mai la piccolezza, nè tanto meno voglia esserne superata; ma delle due l'una: o fugge e cede il posto, quando le si accosti il suo contrario: la piccolezza; o, sopravvenendole questo, perisce; ma subendo e accogliendo la piccolezza, essere altra cosa da quello che era, questo non lo vuole a nessun patto. Io, per esempio, dacchè ho accolto e tollerato la piccolezza, essendo tuttora quello che sono, sono quello stesso di prima, ma piccolo; laddove quella, <la grandezza> perchè grande, non si rassegna ad essere piccola. Parimente anche la piccolezza, che è in noi, non vuol mai divenire e nemmeno esser grande, come, in genere, nessun'altro dei contrarî, rimanendo quello che era, vuole nel medesimo tempo divenire ed essere il contrario, ma, ove questo gli accada, o va via o perisce. 103

Mi pare che sia proprio così, disse Cebete.

LI. — Al che uno dei presenti — non ricordo bene chi fosse: — Oh! in nome degli dei, osservò, nei nostri discorsi precedenti non s'era ammesso proprio il contrario di ciò che sento ora: che, cioè, dal più piccolo si genera il più grande, e dal più grande il più piccolo, e che, insomma, i contrarî si generano dai contrarî? Ed ora poi si dice, mi pare, che questo non può mai avvenire.

E Socrate, che aveva sporto un po' il capo per sentire: Bravo, disse; hai fatto bene a ricordarlo (1).

---

avec sa petitesse *au-dessous* d'un des extrêmes, avec sa grandeur *au-dessus de* l'autre ». (Robin nella *Notice* alla sua edizione del nostro dialogo [Paris, 1926], p. LIII sg.).

(1) Costui aveva, forse per timidezza, parlato a bassa voce; ma Socrate, quantunque chiarisca subito l'errore in cui era caduto, pure non manca di rivolgergli una parola di lode per l'attenzione con cui aveva seguito il discorso e per l'occasione che gli porge di ribadir meglio il suo pensiero.

Però non rifletti alla differenza tra ciò che stiamo dicendo ora e quel che si diceva allora. Allora si diceva che da cosa contraria si genera cosa contraria; ora invece che il contrario in sè non può mai divenir contrario a se stesso, nè quello che è in noi, nè quello che è in natura (1). Difatti allora, amico mio, noi parlavamo delle cose che hanno in sè i contrarî, e le indicavamo col nome di questi; ora, invece, di questi in sè, e che alle cose nelle quali si trovano danno il nome con cui le indichiamo. E appunto di questi contrarî in sè noi diciamo che non voglion mai ammettere una generazione gli uni dagli altri. E, così dicendo, si volse a Cebete, e chiese: Che anche tu, Cebete, sia rimasto turbato dall'obiezione di costui?

Per questo no, rispose Cebete. Pure non dirò che non ci siano ancora molti dubbî che mi turbano.

Ad ogni modo, riprese Socrate, in questo ci troviamo senz'altro d'accordo: che il contrario non sarà mai contrario di se stesso.

Senz'altro, rispose.

LII. — E ora, disse, guarda se sei d'accordo anche tu su questo altro punto: c'è qualcosa che chiami caldo e freddo?

Sicuro.

Ma è forse ciò che chiami neve e fuoco?

No, per Zeus.

Ma il caldo è qualche cosa di diverso dal fuoco, e il freddo dalla neve?

Sì.

Però ti parrà, credo, che la neve, come si diceva dianzi, accogliendo il caldo, non continuerà mai ad essere quello che era prima: neve insieme e caldo, ma, all'avvicinarsi del caldo, o gli cederà il posto o perirà.

---

(1) « La generazione o il divenire è un processo in cui qualità contrarie investono l'una dopo l'altra il reale, sicchè questo va continuamente dall'una all'altra; ma le qualità stesse non si generano l'una l'altra, anzi l'una cede via via che l'altra avanza ». (Bonghi). Natura vale qui realtà ideale, mondo delle idee. « Tutti i pensatori greci adoperano la parola φύσις ⟨ natura ⟩ per indicare ciò che essi considerano come la più alta realtà ». (Burnet).

Appunto.

E a sua volta il fuoco, all'avvicinarsi del freddo, o si sottrarrà o perirà; ma non si rassegnerà mai, accogliendo la frigidità, ad esser tuttora quello che era: fuoco insieme e freddo.

È vero, disse.

Accade quindi, riprese Socrate, per alcune di codeste cose, che non solo l'idea per se stessa si creda in diritto di conservare perpetuamente il proprio nome, ma che questo diritto lo abbia anche qualche altra cosa che non è quella, ma ne riceve la forma sempre che venga ad esistere. Forse in quest'altro esempio riuscirà più chiaro quel che intendo di dire. Il dispari non può aver mai un nome diverso da questo che gli diamo ora; non è vero?

Senza dubbio.

Ma forse tra tutte le cose soltanto il dispari — ecco ciò che domando — o anche qualche altra, che non è
lo stesso del dispari, deve sempre di necessità insieme 104
col proprio assumere anche questo nome di dispari, perchè di sua natura è tale da non potersi mai dissociare dal dispari? Accenno, per esempio, al caso della triade e a molti altri. Osserva intanto la triade. Non ti pare che essa debba sempre designarsi, oltrechè col suo proprio nome di triade, anche con quello di dispari, sebbene il dispari non sia lo stesso della triade? Nondimeno e il tre e il cinque e, insomma, tutta quanta la metà della serie numerica sono di loro natura tali, che, quantunque non sieno ciò che è il dispari, pure ciascun d'essi è sempre dispari; mentre, al contrario, il due, il quattro e tutta quanta l'altra serie dei numeri, quantunque non sieno ciò che è il pari, pure ciascun d'essi è sempre pari. Ne convieni, o no?

E come no?, rispose.

Ora considera, disse, ciò che voglio porre in sodo, ed è questo: che non solo codesti contrarî, com'è evidente, non si accolgono a vicenda, ma anche tutte quelle cose che, sebbene non sieno contrarie tra loro, pure contengono sempre le idee contrarie; nemmeno queste ricevono, come si può presumere, l'idea con-

traria a quella che è in loro; ma quando questa sopravvenga, o periscono o cedono il posto. O non diremo forse che il tre e perisca e subisca qualunque altra cosa, anzichè rassegnarsi, rimanendo tuttora tre, a divenir pari?

Sicuro, rispose Cebete.

E, certo, continuò Socrate, neanche il due è contrario al tre (1).

No, davvero.

Sicchè non solo le idee contrarie non tollerano che l'una sopravvenga all'altra, ma neanche certe altre cose non tollerano che sopravvenga loro l'idea contraria a quella <di cui ciascuna partecipa>.

È verissimo, disse.

LIII. — E vuoi, soggiunse, che, se ne siamo capaci, cerchiamo di definire quali sieno codeste cose?

Volentieri.

Orbene, Cebete, non saranno forse quelle che, ove una qualsia forma le occupi, sono da questa costrette ad assumere ciascuna non solo l'idea propria di ciò che l'occupa, ma anche sempre quella d'un contrario a quel <contrario a cui accennavo>?

Che vuoi dire?

Quel che si diceva or ora. Tu intendi bene che tutte le cose, che sieno occupate dall'idea del tre, devono necessariamente essere non solo tre, ma anche dispari.

Certo.

Sicchè, diciamo, in questo, <nel tre,> non penetrerà mai l'idea contraria a quella che lo informa e lo rende ciò che è.

Non mai.

E <quella che lo informa> non è forse l'idea del dispari?

Sì.

---

(1) Due logicamente non è contrario a tre, come neve logicamente non è contrario a fuoco; ma poichè due implica per necessità l'idea di pari, e neve per necessità quella di freddo, come il pari esclude il proprio contrario, cioè il dispari, e il freddo il proprio contrario, cioè il caldo, così anche il due esclude il tre, e la neve esclude il fuoco.

A cui è contraria quella del pari?

Sì.

E però nel tre non penetrerà mai l'idea del pari.

No, davvero.

Il tre per conseguenza non sarà mai partecipe del pari.

Senza dubbio.

La triade quindi è impari.

Sì.

Quello dunque che dicevo di voler definire: quali cose, cioè, pur non essendo contrarie a un dato contrario, tuttavia non accolgono esso contrario — come nell'esempio or ora citato, la triade, quantunque non sia contraria al pari, non per ciò più lo accoglie, giacchè essa porta sempre con sè il contrario al pari, come la diade il contrario all'impari, e il fuoco il contrario 105
al freddo, e così via dicendo... Ma guarda se ti piace questa definizione: che non solo il contrario non accoglie il proprio contrario, ma anche ciò che in quella qualsiasi cosa in cui vada, porti seco un contrario, quest'esso, che v'apporta < un contrario >, non accoglierà mai il contrario del contrario che da sè è portato. Richiamatelo di nuovo a mente, giacchè non è male udirlo più volte. Il cinque non accoglierà mai l'idea del pari, nè il dieci, che è il doppio del cinque, quella del dispari. Ora questo doppio, sebbene anche per sè sia contrario ad un'altra cosa, pure non accoglierà l'idea del dispari e così neanche i tre mezzi e tutte le altre frazioni, come la metà, <che hanno per denominatore il 2>, non riceveranno l'idea dell'intero, nè la riceverà nemmeno il terzo e le altre frazioni <che hanno per denominatore il 3> (1). Mi segui, e sei anche tu del mio avviso?

Ma certo, son proprio del tuo avviso e ti seguo, rispose.

---

(1) Nessuna frazione per sè è contraria all'intero; ma poichè ogni frazione include l'idea di parte, che per sè è contraria a quella d'intero, nessuna frazione potrà mai accogliere questa idea d'intero.

LIV. — Ed ancora, riprese, dimmi daccapo; e non rispondermi con le parole con cui t'interrogo io, ma prendi esempio da me. E dico così, perchè al di là di quella prima risposta, quella sicura (1), dopo ciò che s'è detto vedo spuntarne un'altra, egualmente sicura. Difatti, se mi chiedessi che cosa debba ingenerarsi in un corpo perchè diventi caldo, io non ti darei quella risposta sicura, ma banale: Il caldo; ma dopo le cose dette or ora, quest'altra più squisita: Il fuoco. E se mi chiedessi che cosa debba ingenerarsi in un corpo perchè s'ammali, non ti direi: La malattia, bensì: La febbre; o che cosa ingenerarsi in un numero perchè diventi dispari, non ti direi: La disparità, bensì: La monade; e così per il resto... Ma rifletti se hai già inteso quel che voglio dire.

Oh! molto bene, rispose.

Dunque rispondi: che cosa deve ingenerarsi in un corpo perchè viva?

L'anima, disse.

Ed è sempre così?

E come no?, rispose.

L'anima dunque, qualsiasi cosa occupi, le viene sempre apportatrice di vita?

Certo, rispose.

E c'è, o no, qualche cosa di contrario a vita?

C'è, disse.

Ed è?

Morte.

Dunque l'anima non accoglierà mai il contrario di ciò ch'essa porta sempre con sè, come s'è ammesso dianzi?

E in modo assoluto, disse Cebete.

LV. — Orbene, ciò che non accoglie l'idea del pari, come lo chiamavamo testè?

Impari.

E ciò che non accoglie giustizia e ciò che non accoglie cultura?

---

(1) Cioè che le cose belle sono tali per la bellezza, le grandi per la grandezza ecc.

L'uno, disse, incolto e l'altro ingiusto.

Sta bene. E ciò che non accolga morte come lo chiamiamo?

Immortale.

Sicchè l'anima non accoglie morte?

No.

Dunque l'anima è immortale?

Immortale.

Sta bene. Diremo quindi per ora che questo s'è dimostrato? O come ti pare?

E in modo assai sodisfacente, Socrate.

E che?, disse; se l'impari, Cebete, fosse di necessità indistruttibile, non sarebbe del pari indistrutti- 106
bile il tre?

Come no?

E così, se anche il non caldo fosse di necessità indistruttibile, quando uno accostasse caldo a neve, la neve, come tale, si sottrarrebbe salva ed illiquefatta? Giacchè non potrebbe perire, e neanche, d'altronde, rimanendo al suo posto, accogliere il caldo.

È vero, disse.

E così pure, credo, se il non freddo fosse indistruttibile, quando al fuoco sopravvenisse qualcosa di freddo, il fuoco non si spegnerebbe mai, e neanche perirebbe, ma, ritraendosi, se n'andrebbe via sano e salvo (1).

Necessariamente, disse.

Ebbene, la stessa necessità non si verifica anche per l'immortale? Se è vero che l'immortale è anche

---

(1) « S'è visto come fuoco e tre all'avvicinarsi di freddo e di pari hanno dinanzi a sè aperta una doppia via: o ritirarsi o perire; la sola che non sia aperta loro è d'accogliere il contrario. Se c'è dunque un caso in cui perire sia identico ad accogliere il contrario, la seconda via è necessariamente preclusa. Ne' casi precedenti questo non si verifica: perire non è identico nè ad accogliere freddo, nè ad accogliere pari, sicchè per fuoco e tre quella doppia via riman sempre aperta. Ma nel caso di anima l'identificazione avviene col fatto; per il principio vitale accogliere il suo contrario equivale ad accogliere morte, e questo a perire. Ma poichè per esso accogliere morte è impossibile, impossibile sarà il perire; altrimenti per l'anima si verificherebbe quel che si riconobbe impossibile: che essa, cioè, ricetterebbe l'idea contraria a quella che è predicato essenziale di essa ». (Archer-Hind).

indistruttibile, è impossibile che l'anima perisca quando le sopravvenga la morte; giacchè essa, dopo quello che s'è detto dianzi, non accoglierà mai morte nè tanto meno sarà anima morta, come il tre non sarà mai, dicevamo, pari, e nemmeno il dispari; nè mai, certo, il fuoco sarà freddo, e nemmeno il calore che è nel fuoco. — « Ma », qualcuno potrebbe obiettare, « se, come s'è convenuto, è vero che il dispari, quando gli sopravvenga il pari, non diventa pari, che cosa però vieta che, morendo esso, in vece sua si generi il pari? ». A chi dicesse così, non potremmo sostenere che esso non muoia, giacchè l'impari non è indistruttibile; poichè, se di questo si fosse convenuto tra noi, facilmente sosterremmo che il dispari e il tre, sopravvenendo il pari, si dipartono e vanno via; e lo stesso potremmo sostenere del fuoco, del calore e d'ogni altra cosa. O no?

Certamente.

Sicchè anche ora, a proposito dell'immortale, se tra noi si conviene che esso è anche indistruttibile; l'anima, oltre ad essere immortale, sarà anche indistruttibile; se no, bisognerà ricorrere ad un altro ragionamento.

Ma non occorre, disse Cebete, per questo almeno; giacchè difficilmente potrebb'esserci altro che non ammetta corrompimento, se l'ammetterà l'immortale che è eterno (1).

---

(1) « Qui può essere opportuno di riassumere tutto il ragionamento da cap. L in poi. Dopo che s'è convenuto che la fede nell'immortalità dell'anima sarà fondata sulla più solida base, se si dimostra che essa è una deduzione legittima dalla teorica delle idee, il ragionamento seguita così: 1. singoli oggetti possono partecipare successivamente, o anche simultaneamente, d'idee contrarie; invece l'idea per sè non può mai ammettere il proprio contrario, ma all'avvicinarsi di esso o si ritira o perisce; e ciò s'applica tanto alle idee esistenti in natura, quanto alle idee come immanenti nei singoli oggetti; 2. c'è un secondo ordine di idee che non sono esse medesime tra loro de' contrarî, ma contengono idee contrarie; nessuna di tali idee può accogliere il contrario di quella che essa contiene, ma dinanzi a questa o si ritira o perisce: per esempio la triade, che contiene l'idea d'impari, non può accogliere quella di pari; 3. singoli oggetti che siano informati da qualcuna delle idee, appartenenti a questa seconda specie, non possono mai accogliere il contrario dell'idea contenuta in sè: il tre, per esempio, non sarà mai pari; 4. se in qualcuno di tali casi il rifiuto di acco-

LVI. — E certo, aggiunse Socrate, Dio, e l'idea in sè della vita, e se altro c'è d'immortale, si converrà, credo, da tutti che non periscano mai.

Sì, per Zeus, da tutti gli uomini, disse Cebete, e più ancora, io penso, dagli dei.

Poichè dunque l'immortale è anche incorruttibile, se l'anima si trova d'essere immortale, non potrà esser altro che indistruttibile?

Necessariamente.

Allorchè dunque la morte incoglie all'uomo, ciò che c'è di mortale in lui, com'è da credere, muore; ma l'immortale se ne diparte e va via salvo ed incorrotto sottraendosi alla morte.

Così pare.

Tanto più dunque, Cebete, l'anima, diss'egli, che è cosa immortale e indistruttibile; e realmente le nostre 107
anime esisteranno nell'Ade.

E Cebete: Io, per me, Socrate, disse, non ho alcuna obiezione da opporre a codesto discorso, nè so come negar fede alle tue ragioni. Ma se Simmia qui o altri ha qualche cosa da dire, farà bene a non tacerla, perchè non vedo a qual altra occasione fuori di questa potrebbe rimettersene chi voglia parlare o udire d'un argomento siffatto.

Ma in verità neppur io, disse Simmia, so come ancora negarvi fede dopo le ragioni addotte. Tuttavia il problema di cui ci stiamo occupando è così arduo, e la nostra natura m'ispira così poca fiducia, ch'io mi sento in cuor mio tuttora costretto a diffidare alquanto delle cose dette.

---

gliere il contrario implica necessariamente indistruttibilità, noi possiamo affermare l'immortalità di ciò che si rifiuta d'accogliere l'indistruttibilità: per esempio, se il rifiuto d'ammettere l'idea di pari implicasse indistruttibilità, il tre sarebbe imperituro; ma poichè ciò non è, il tre all'avvicinarglisi del pari può perire; 5. invece nel caso di anima il rifiuto di accogliere il contrario dell'idea contenuta in essa implica appunto indistruttibilità, dacchè l'idea contenuta in anima è vita, il cui contrario è morte; e ciò che non ammette morte è imperituro. L'anima perciò all'avvicinarsi della morte non può perire, ma deve adottare l'altro termine del dilemma, cioè ritirarsi. Altrimenti, se il principio della vita perisse, non ci sarebbe assolutamente nulla che potesse resistere alla distruzione ». (Archer-Hind).

Non solo, Simmia, riprese Socrate, è giusto quel che dici, ma anche le ipotesi da cui siam mossi (1), per sicure che vi sembrino, meritano tuttavia d'essere esaminate meglio. E allorchè le abbiate scrutinate a fondo, voi, credo, terrete dietro al ragionamento quanto più è possibile ad uomo tenervi dietro; e se esso vi parrà chiaro, non cercherete più in là.

È vero, disse.

LVII. — Però, amici miei, egli soggiunse, è giusto mettersi bene in mente che, se l'anima è immortale, bisogna averne cura non solo per questo spazio di tempo, che chiamiamo vita, ma per sempre; e ora più che mai, a trascurarla, il pericolo deve parerci gravissimo. Giacchè, se la morte fosse una liberazione da tutto, pei tristi sarebbe una vera fortuna d'esser liberati ad un tempo, morendo, dal corpo e dalla propria malvagità insieme con l'anima. Invece ora, poichè l'anima ci s'è rivelata immortale, non c'è per essa nessun altro scampo dai mali nè alcuna salvezza, fuorchè nel divenire, per quanto può, ottima e intellettualissima. Perchè l'anima va nell'Ade recando seco null'altro che la sua educazione e il suo nutrimento spirituale, due cose che più di tutto, si dice, a chi ha cessato di vivere giovano o nocciono fin dal primo istante del suo viaggio colà. E si dice così: che dunque, appena uno cessi di vivere, il suo demone, quello che l'ebbe in sorte da vivo, questi prenda a condurlo in non so che luogo, dove coloro che vi sono adunati devono subire un giudizio, dopo del quale s'avviano all'Ade, sotto quella medesima guida a cui fu commesso d'accompagnarli di qui colà. E poichè lì abbiano avuto quel che si son meritato, e vi sieno rimasti il tempo prefisso, un'altra guida li rimena qui, a molti e lunghi periodi di tempo. E il viaggio non è come dice
108 il Télefo eschileo, il quale (2) afferma che una sem-

(1) La dottrina delle idee.

(2) Nella tragedia che da lui appunto s'intitola e che noi non possediamo.

plice via conduce all'Ade, mentre a me pare che questa non sia nè semplice nè unica, perchè in tal caso non ci vorrebbero guide; nè alcuno potrebbe andare in un luogo piuttosto che in un altro, se la via fosse una sola. È invece da credere che ci sieno diramazioni e giri molti; e lo congetturo dai sacrifizî e dai riti in uso tra noi (1). L'anima, dunque, virtuosa e intelligente segue, e non ignora la propria condizione; ma quella che è tuttora posseduta dal desiderio del corpo, come ho detto dianzi, stordita e attratta a lungo da esso e dal mondo visibile, dopo d'aver molto resistito e molto sofferto, per forza e a stento trascinata dal demone che le fu destinato, s'avvia. Giunta poi dove sono le altre, l'anima impura e che abbia commesso qualcosa d'impuro, o per essersi macchiata d'uccisioni inique o per aver contratto altre colpe di natura affine e proprie d'anime affini; questa ognuno la sfugge e l'evita; nè vuole divenirle compagno di via o guida, ond'essa va errando da sola, impigliata nella maggiore incertezza, fino a che non sieno trascorsi alcuni periodi di tempo (2), al cui scadere da necessità è condotta nella dimora che le si addice. Ma l'anima, che ha vissuto una vita pura e saggia, dopo d'aver sortito degli dei per compagni di viaggio e guide, va, ciascuna, ad abitare nel posto che le spetta.

LVIII. — E del resto la terra ha molti luoghi e meravigliosi; ed essa stessa, così per la configurazione come per l'ampiezza, è ben diversa da quello che se la fingono quanti sogliono ragionarne, come io fui persuaso da un tale (3).

E Simmia: A che vuoi alludere, Socrate?, chiese.

---

(1) Questi sacrifizî sono quelli che si facevano in onore della dea infernale Écate, i cui altari eran situati nei crocicchi delle vie, donde Socrate cava la conseguenza che la via conducente all'Ade non dovesse essere una sola.

(2) Variamente calcolati altrove dallo stesso Platone ora come dieci, di cento anni ognuno, ora anche come dieci, ma ognuno di mille anni.

(3) I predecessori a cui accenna sono i filosofi ionici. L'opinione ch'egli attribuisce a ' un tale ' è forse dottrina platonica.

Giacchè della terra anch'io ho sentito dir tante cose, non però queste che persuadono te; sicchè le udrei volentieri.

Ma sì, Simmia; nè per esporle penso che occorra l'arte di Glauco (1); ma per dimostrare che sieno vere, oh! per questo, sì, ci vuole, mi pare, un'arte più difficile di quella di Glauco. E forse nè io lo potrei, nè, se anche lo potessi, quel che m'avanza di vita basterebbe, Simmia, per un discorso così lungo. Tuttavia l'aspetto della terra, come io mi son persuaso che sia, e i luoghi di essa, questo nulla m'impedisce di dirlo.

Ma, disse Simmia, ci contentiamo anche di questo.

Dunque, egli riprese, io mi son persuaso in primo luogo che, se la terra è posta nel mezzo del cielo ed è sferica, per non cadere non abbia alcun bisogno nè
109 d'aria nè d'altro sostegno simile, ma a reggerla basti così l'uniformità, da ogni lato, del cielo rispetto a se stesso, come l'equilibrio della terra medesima. Poichè un corpo equilibrato, posto nel mezzo di qualcosa di simile a sè, non c'è caso che inclini nè più nè meno in nessun senso, ma, essendo in una relazione costantemente eguale, rimarrà fermo al suo posto. In primo luogo dunque, diss'egli, io mi son persuaso di questo.

Ed è giusto, disse Simmia.

E son persuaso inoltre, continuò, che la terra sia qualcosa d'immenso, e noi, dal Fasi fino alle colonne d'Éracles (2), ne occupiamo solo una piccola parte, abitando intorno al mare, come, intorno ad uno stagno, delle formiche o dei ranocchi, mentre molti altri dimorano altrove in tanti altri luoghi simili a questi. Giacchè io ritengo che in giro sulla terra vi sieno cavità molte d'ogni forma e grandezza, in cui confluiscono l'acqua, la nebbia e l'aria; ma essa, la terra, si libri pura nel cielo puro, dove son gli astri, in quel cielo che i più tra coloro, che sogliono parlare di siffatti argo-

---

(1) Proverbio di evidente significato, ma d'origine incerta. Secondo alcuni Glauco era una divinità marittima, a cui si attribuiva virtù profetica, secondo altri un artefice di grande eccellenza.

(2) Il Fasi, fiume della Cólchide, e le colonne d'Éracles passarono per lungo tempo come i confini orientale e occidentale della terra.

menti, chiamano etere, e del quale appunto sono un sedimento tutte quelle tali cose che confluiscono nelle cavità della terra. Ora noi, pure abitando in queste cavità, non ce ne avvediamo, e crediamo d'abitare sull'alto della terra, come chi, dimorando nel fondo dell'oceano, credesse d'abitare sulla superficie del mare, e attraverso l'acqua intravedendo il sole e gli altri astri, scambiasse il mare per il cielo; e non essendo mai per la propria neghittosità e debolezza salito sul dorso del mare, non avesse mai, emerso ed affacciatosi di là in questa nostra regione, nè visto da sè, nè udito da qualche altro che l'avesse veduta, quanto questa nostra si trovi d'esser più pura e più bella della sua. Ed è quello appunto, pare, che è capitato a noi pure: abitando in una delle cavità della terra, crediamo di abitare sull'alto di essa, e l'aria la chiamiamo cielo, come se fosse questo il cielo attraverso cui si movono gli astri. Ora anche per noi si verifica lo stesso: che per la nostra debolezza e neghittosità non siamo capaci di levarci fin su all'estremo lembo dell'aria; poichè, se uno pervenisse al sommo di questa, ovvero, messe le ali, volasse in su; come presso di noi i pesci, facendo capolino dal mare, vedono quello che c'è qui, così egli, sporgendo il capo, vedrebbe anche le cose di lassù; e se la sua natura fosse tale da durare a questa contemplazione, riconoscerebbe che il vero cielo è
quello, e quella la vera luce e la vera terra. E in realtà 110
questa nostra terra e le pietre e ogni luogo di qui sono corrotti e rosi, come dalla salsedine tutte le cose nel mare, dove non nasce nulla che abbia pregio, nè c'è nulla, per dir così, di perfetto; ma crepacci e sabbia e fango infinito e pantani nei luoghi in cui ci sia anche terra, cose che con le bellezze di qui non meritano nemmeno d'esser messe a confronto; e a lor volta le bellezze di lassù apparirebbero ancora di gran lunga superiori a queste nostre. Chè, se pur narrare una favola è bello, mette il conto, Simmia, d'udire come si trovino d'essere le cose sopra la terra, al disotto del cielo.

Ma senza dubbio, Socrate, disse Simmia, quanto a noi, questa favola l'udremmo ben volentieri.

LIX. — Orbene, amico mio, diss'egli, innanzi tutto si dice che la vera terra a chi la guardi dall'alto presenti la figura di quelle palle di cuoio a dodici spicchi (1), variegata, distinta a colori, di cui anche i colori di quaggiù, quelli di cui si servono i nostri pittori, sono come appena delle mostre. Lassù invece tutta la terra è, dicono, colorata di siffatti colori, ma ben più brillanti e puri dei nostri, giacchè in qualche luogo essa è purpurea [e] meravigliosa di bellezza; in qualche altro ha il fulgore dell'oro; e dov'è bianca, è più bianca del gesso e della neve; e così del pari variopinta d'altri colori, più numerosi ancora e belli di quanti mai se ne sieno visti da noi. Giacchè queste cavità stesse, colme d'acqua e d'aria, presentano una tinta speciale, brillando nella varietà degli altri colori, sicchè l'aspetto della terra, pur nella sua unità, appare continuamente cangiante. In una terra siffatta tutto ciò che nasce vi nasce in maniera analoga: piante, fiori, frutti; e così i monti alla lor volta e le rocce vi sono del pari più belli per la levigatezza, per la trasparenza, per il colore; e di codesti monti quelle pietruzze, che noi pregiamo tanto: corniole, diaspri, smeraldi e simili, non sono che appena de' frammenti. Lì invece non c'è pietra che non sia tale ed anche più bella di queste. E ciò si deve al fatto, che quelle pietre son pure e non, come le nostre, corrose e guaste da putredine e da salsedine per effetto delle materie che qui confluiscono e cagionano bruttezza e malattie alle rocce e alla terra, non meno che agli animali e alle piante. E, oltrechè di tutte queste bellezze, la terra stessa si presenta
111 adorna d'oro, d'argento e d'altrettali metalli; e poichè questi, sparsi dovunque in gran copia e in grandi blocchi, risplendono agli occhi di tutti, essa offre uno spettacolo da render beato chi lo contempli. E sovr'essa vivono molti altri esseri ed anche uomini, di cui alcuni abitano in una regione mediterranea, altri intorno all'aria, come noi intorno al mare, altri ancora in

(1) « Allusione alla teoria pitagorica del dodecaedro, che aveva un valore speciale come il solido che più s'avvicinava alla sfera ». (Burnet).

isole circonfuse dall'aria e non lontane dal continente (1); e, insomma, quel che per noi e pe' nostri usi è l'acqua ed il mare, lassù è l'aria; e quel che per noi l'aria, per essi è l'etere. Inoltre le loro stagioni sono così temperate, che quegli uomini sono immuni da ogni malattia e hanno vita ben più lunga di noi; e nella vista, nell'udito, nell'intelligenza e in ogni qualità simile prevalgono su noi tanto, quanto per purezza l'aria prevale sull'acqua e l'etere sull'aria. E ci sono, s'intende, anche da loro e boschi e tempî consacrati agli dei, nei quali gli dei abitano realmente; e oracoli e divinazioni e contatti immediati con gli dei e altrettali vie di rapporti diretti con loro. Il sole e la luna e le stelle son visti da loro quali in realtà sono, ed essi godono d'ogni altra felicità che s'accompagna con queste.

LX. — Tale dunque, pare, è nel suo insieme la terra; e tali pure le cose che stanno sopra di essa. Al didentro poi, lungo le sue cavità, sono intorno intorno dappertutto molte regioni, talune più profonde ed aperte di questa in cui abitiamo noi, altre più profonde, ma meno aperte di questa nostra, e talune infine men profonde di questa, ma più estese. E tutte, com'è fama, sono perforate sotterra dall'una all'altra in molti punti, dove più largamente dove meno; ed hanno dei canali per cui l'acqua passa in gran copia dall'una nell'altra, come da un bacino in un altro; e sotterra scorrono masse perenni e immense d'acque calde e fredde e fuoco abbondante e grandi fiumi di fuoco e molti anche di fango liquido, ora più puro ora più melmoso, come in Sicilia quei torrenti di fango, che precedono la lava, e la lava stessa; e di questi fiumi si riempie anche ciascuna di quelle regioni, secondo che la corrente s'abbatta per caso sull'una o sull'altra. E tutte codeste masse sono spinte in su ed in giù come da un'altalena che sia nel seno della terra (2); e questo

(1) Le isole dei beati?

(2) αἰώρα, il vocabolo che è nel testo, significa 'movimento d'oscillazione', 'libramento'; ed è il nome che fu dato a quella specie di macchina che chiamiamo altalena. Per la forza di questa αἰώρα il volume

moto alterno di sollevamento e d'abbassamento è la conseguenza d'una condizione naturale che suppergiù è questa: una delle voragini della terra, oltre ad essere
112 la maggiore di tutte, la traversa da un capo all'altro, ed è quella, a cui accenna Omero, dicendo:

lungi sotterra, dove fondissimo un baratro s'apre (1),

e che anche altrove e lui e molti altri poeti hanno chiamata Tartaro; voragine <profondissima>, giacchè in essa confluiscono e da essa di nuovo defluiscono tutti i fiumi, e ciascun d'essi diviene via via tale, quale è la terra attraverso cui scorre. Or la causa per la quale tutte le correnti ne defluiscono e vi confluiscono è che codesta massa liquida non ha nè fondo nè base, sicchè si libra e fluttua su e giù; e l'aria e il vento, che le aleggia intorno, fa altrettanto, perchè la segue, sia che si versi in quelle regioni opposte della terra, sia in queste nostre di qua (2). E come nella respirazione il fiato, fluendo, s'espira ed inspira senza posa, così anche laggiù l'aria, che si libra intorno a quella massa liquida, entrando ed uscendo, cagiona venti formidabili e irresistibili. Allorchè dunque l'acqua recede nel luogo che noi chiamiamo basso, si riversa nelle regioni della terra lungo quelle correnti e le riempie, come <avviene per opera di> quelli che pompano l'acqua <pe' canali d'irrigazione>; e allorchè poi recede di là e irrompe dalla nostra parte, riempie a lor volta le nostre fiumane; e, queste, gonfie, si riversano attraverso i loro condotti e la terra, e, pervenendo nei

---

d'aria o di fluido nell'interno della terra è perpetuamente agitato in qua e in là. Allorchè una parte di questa massa, sotto l'impulso d'una forza prevalente, precipita verso il centro, l'altra è di necessità spinta verso l'estremo; poi quest'ultima a sua volta, per effetto della medesima forza, che agisce in senso contrario, ritorna verso il centro e spinge l'altra verso l'estremo.

(1) *Il.* VIII 14.

(2) Il Tartaro, quest'immensa voragine nel centro della terra, è immaginata come avente due aperture in senso antipodico. Se nel centro vi fosse una base solida, le masse vi si fermerebbero senz'altro; ma poichè non c'è, esse, come s'è visto, sono continuamente spinte ora in un senso, ora nell'altro.

luoghi, a cui ciascuna s'è aperta la via, vi formano mari e laghi e fiumi e fonti. Donde daccapo, inabissandosi sotterra, queste girando per regioni più vaste e più numerose, quelle per altre meno numerose e men vaste, piombano di nuovo nel Tartaro, quali molto più giù del punto donde erano state spinte in alto, quali meno, ma tutte però imboccano al disotto dello sbocco, e talune dal lato opposto a quello da cui erano scaturite, altre dallo stesso lato, e ce n'è perfino di quelle che hanno un corso addirittura circolare e che, attorcigliatesi una o più volte intorno alla terra come serpenti, dopo d'essersi sprofondate quanto più giù è possibile, imboccano di nuovo <nel Tartaro>. Ed è loro possibile scender giù verso l'una e l'altra parte soltanto fino al centro, ma non oltre, giacchè per ciascuna di queste due serie di correnti il lato opposto si presenta in salita.

LXI. — Orbene, tra tutti questi fiumi che son molti e grandi e d'ogni specie, accade che se ne distinguano quattro (1), di cui il maggiore e che scorre in giro più esternamente di tutti, è quello che ha nome Oceano; di contro ad esso, e scorrente in senso opposto, è l'Acheronte (2), il quale, traversati dei luoghi deserti e
penetrando poi sotterra, perviene alla palude Ache- 113
rusia, dove convengono le anime della maggior parte dei morti, che dopo d'esservi rimaste il tempo prefisso dal destino, quali più a lungo e quali meno, sono di nuovo rimandate nel mondo a rigenerarsi in forme di viventi. Il terzo fiume scaturisce frammezzo a questi due e, non lontano dalla scaturigine, precipita in una vasta regione arsa da un gran fuoco; e vi forma una palude più vasta del nostro mare (3), ribollente d'acqua e di fango. Di là procede in giro, torbido e fangoso;

---

(1) Per questi fiumi Platone s'attiene ad Omero, *Od.* X 508 sgg. Per il loro corso, e in generale per la configurazione dell'interno della terra, si veda il grafico che è a p. 207 dell'ottima ed. di questo dialogo con note italiane per cura del prof. Manara Valgimigli (Palermo, Sandron, 1921).

(2) ' Fiume del dolore '.

(3) Il Mediterraneo.

e in questo suo corso a spirale intorno alla terra tocca più luoghi, e giunge all'estremo della palude Acherusia, senza per altro confondere la propria corrente con l'acqua di questa, finchè dopo molti avvolgimenti sotterra imbocca nel Tartaro, in un punto più basso. Ed è questo il fiume che chiamano Piriflegetonte (1), le cui lave ardenti soffiano falde di fuoco fin sulla terra, dovunque trovino una via d'uscita. Dirimpetto ad esso scaturisce il quarto in una landa dapprima orrida e selvaggia e tutta, per quel che si dice, del colore del cíano (2), ed è la regione che chiamano Stigia, e Stige (3) la palude che il fiume vi forma imboccandovi. Cadutoci dentro e acquistate nell'acqua terribili forze, esso s'inabissa sotterra, e con lunghi avvolgimenti corre in senso opposto al Piriflegetonte, al quale va a trovarsi di fronte nella palude Acherusia. Però neppur questo confonde le sue acque con altre; ma anch'esso con un corso circolare precipita nel Tartaro di contro al Piriflegetonte. E il suo nome, a detta dei poeti, è Cocito (4).

LXII. — Questa è dunque la natura dei luoghi. Ora, poichè i morti son pervenuti nel posto, dove il demone mena ciascuno, dapprima, mediante un giudizio, vengono sceverati quelli che hanno vissuto bene e santamente, e quelli che no. E que' che sembrino aver tenuto in vita una via di mezzo, arrivati all'Acheronte, montano su certe navicelle pronte lì apposta per loro, e su queste pervengono alla palude <Acherusia>, dove prendono stanza; e, purificandosi con lo scontare la pena dei loro falli, ove ne abbiano commessi, ne sono assoluti, e delle buone opere ricevono premî, ciascuno in misura del proprio merito. Ma quelli che per l'enormità dei loro peccati paiano insanabili, avendo

(1) Che vuol dire appunto ' ardente di fuoco '.

(2) Il cíano in Omero è un metallo di colore azzurro cupo, o anche flusso o fondente azzurro, smalto; in scrittori posteriori il lapislazzuli. Ad ogni modo qui si accenna al colore delle acque d'un azzurro cupo.

(3) Cioè ' odiosa ', ' detestabile '.

(4) ' Fiume dei lamenti '.

commesso o sacrilegi molti e grandi o molte uccisioni ingiuste e in onta alle leggi, o altrettali delitti; questi la sorte loro dovuta li gitta nel Tartaro, donde non escono mai più. Invece coloro che sieno giudicati colpevoli di colpe sanabili per quanto gravi, come, ad esempio, quelli che sotto l'impulso della collera avessero commesso qualche atto violento contro il padre o
la madre, e ne fossero poi vissuti in pentimento durante 114
il resto della vita, o che per qualche altro motivo, suppergiù simile, fossero divenuti omicidi; questi devono bensì necessariamente precipitare nel Tartaro, ma, precipitatici dentro e rimasti lì un anno, ne sono risospinti fuori dalla corrente, gli omicidi lungo il Cocito, gli offensori del padre e della madre lungo il Piriflegetonte. E quando, portati dalla corrente, giungono al margine della palude Acherusia, qui vociano e invocano, gli uni quelli che essi uccisero, gli altri quelli che offesero; e, invocandoli, li pregano e li supplicano di voler loro permettere d'entrare nella palude e accoglierli; e se li persuadono, v'entrano e hanno tregua dai mali; se no, sono riportati nel Tartaro, e di qui nuovamente nei fiumi, e non si sottraggono a questa dolorosa vicenda fino a che non abbiano placato quelli che offesero; chè questa è la pena inflitta loro dai giudici. Ma quanti infine risultino aver vissuto il più santamente possibile, costoro sono quelli che si vedono liberati e disciolti da questi luoghi sotterranei, come da prigioni; e, pervenendo lassù nella pura dimora, abitano le regioni superiori della terra. E tra loro quelli che si purificarono sufficientemente nell'amore della sapienza, vivono addirittura senza corpo per tutta la distesa dei secoli, e pervengono in dimore anche più belle, che non è facile descrivere, nè avremmo ora il tempo di farlo. Sicchè, Simmia, appunto per questo che siam venuti dicendo, bisogna adoperarsi in tutti i modi per acquistare in vita virtù e intelligenza, giacchè il premio è bello e la speranza grande.

LXIII. — Certo ostinarsi a sostenere che le cose stieno proprio così come io le ho esposte, non è da uomo di

senno; ma che però o questo o alcunchè di simile accada e delle nostre anime e delle loro dimore, poichè l'anima ci s'è pur manifestata immortale; questo credo che convenga e metta conto d'arrischiarsi a crederlo, perchè il rischio è bello. E di tali credenze dobbiamo farci come un incantesimo a noi stessi, che è poi appunto la ragione per cui io anche mi dilungo tanto in questo racconto. Ma gli è perciò che deve sentirsi fiducioso circa la propria anima chi nella vita abbia rinunziato ai piaceri e agli adornamenti del corpo, come estranei a sè e convinto che non possono se non aggravare il male, e non abbia avuto a cuore se non i piaceri dell'apprendere; e avendo adornato l'anima d'ornamenti non estranei, ma proprî di essa: della saggezza,
115 della giustizia, del coraggio, della libertà e della verità; aspetta così l'ora del suo viaggio per l'Ade [pronto a partire non appena il destino lo chiami]. Voi dunque, dice, Simmia e Cebete e gli altri, ci andrete più tardi, ognuno a suo tempo; me già il fato appella, direbbe un eroe da tragedia; ed è quasi l'ora d'avviarsi al bagno, poichè mi par meglio ch'io mi lavi prima di bere il farmaco, per non dar poi alle donne il fastidio di lavare un cadavere.

LXIV. — Com'egli si tacque, Critone gli disse: Sta bene, Socrate. Ma che disposizioni lasci tu a costoro e a me pe' tuoi figli o... per altro? che cosa possiamo fare che ti riesca particolarmente gradita?

Quello, rispose, che ho sempre detto, Critone, e nulla di nuovo (1): se prenderete cura di voi stessi, checchè facciate farete cosa gradita a me, ai miei ed a voi medesimi, quand'anche ora non mi promettiate nulla. Se invece trascurerete voi stessi e non cammine-

(1) « Certo alla domanda di Critone non corrisponde la risposta di Socrate; o meglio, vi corrisponde solo genericamente e negativamente, in quanto dichiara che niente ha valore se non aver cura della propria anima; ma d'altra parte è questa stessa risposta che costringe Critone a chiarire con più crudezza una sua domanda già adombrata in ' per ⟨ altro ⟩ ', e che Socrate probabilmente avea fatto conto di non capire ». (Valgimigli).

rete nella vita sulle tracce dei principî espressi ora e nei tempi andati, quand'anche in questo momento facciate le più grandi e solenni promesse, tutto questo non servirà a nulla.

Faremo del nostro meglio, disse Critone, per riuscirvi. Ma... come vuoi che ti si seppellisca?

Come vi piace, rispose; purchè riusciate a prendermi e ch'io non vi sfugga. E ad un tempo, sorridendo serenamente e voltosi a noi: Amici miei, disse, non riesco a persuadere Critone che il vero Socrate sono io, io che ora sto ragionando con voi e metto ordine ne' miei detti, mentr'egli crede che sia quello che di qui a poco vedrà cadavere; e, naturalmente, chiede come debba seppellirmi. E tutte le parole spese da un pezzo in qua per provarvi che quando avrò bevuto il veleno non rimarrò più con voi, ma me ne andrò via di qui a godermi le beatitudini dei beati; sono state, vedo, inutili per lui e dette solo per dar coraggio a voi ed a me stesso. Siatemi voi dunque, dice, garanti presso Critone, ma d'una garenzia contraria a quella ch'egli prestò per me presso i giudici (1). A questi egli garentì e giurò ch'io sarei rimasto; voi a lui garentitegli e giurate ch'io non rimarrò qui dopo che sarò morto, ma me ne andrò via, affinchè egli si rassegni più facilmente; e nel vedere il mio corpo o arso o sotterrato, non s'affligga per me, come se io soffrissi qualche grosso guaio, e non dica nei funerali che è Socrate quello ch'egli espone o mena via o seppellisce. Perchè sappi, mio ottimo Critone, che il parlare in modo impreciso non è soltanto sconcio in se stesso, ma nuoce anche all'anima. Sicchè bisogna farsi coraggio e dire che è il mio corpo che s'ha da seppellire, e sep-
pellirlo come ti piaccia meglio e ti sembri più conforme 116
alle leggi.

---

(1) Queste parole non si riferiscono all'offerta di Platone, Critone, Critobulo e Apollodoro di rendersi garanti per l'ammenda di trenta mine, a cui Socrate, com'è detto nell' '*Apologia*' (cap. XXVIII fine), era deciso a sottoporsi. Dal '*Critone*' (cap. IV a princ.) è lecito inferire che Critone avesse inoltre fatto garenzia che Socrate non sarebbe evaso.

LXV. — Dette queste parole, si levò ed entrò in una stanza per lavarsi, seguito da Critone, e a noi ci disse d'aspettare. E noi aspettammo, un po' ragionando tra noi delle cose dette per rifletterci su ancora, un po' ripensando alla nostra sventura, quanto fosse grande, convinti che, come privi d'un padre, avremmo da orfani trascorso il resto della vita. Poichè si fu lavato e gli furono condotti i figliuoli — ne aveva due piccini ed uno giovanetto — ed anche entrarono le sue donne di casa; egli, dopo d'aver parlato con loro in presenza di Critone e disposto ciò che voleva, fece andar via le donne e i figliuoli, e tornò da noi. Eravamo già presso al tramonto del sole, giacchè s'era trattenuto dentro parecchio tempo. Tornato dal bagno, si mise a sedere, ma non discorse più a lungo. E venne il ministro degli Undici e standogli in piedi davanti: Socrate, disse, non ti farò il torto di credere che sarò trattato da te come dagli altri, che se la pigliano con me e mi maledicono, quando vengo ad annunziar loro che devono bere il veleno per ordine dei magistrati. Di te, durante questo tempo, ho avuto molte occasioni per convincermi che sei l'uomo più generoso, più mite e il migliore tra quanti sieno mai capitati qui dentro; ed anche ora so bene che non te la piglierai con me, ma con quelli che ci hanno colpa; e tu li conosci. Sicchè tu sai ora che cosa son venuto ad annunziarti... Addio dunque, e cerca di sopportare alla meglio quello a cui non ti puoi sottrarre... E, così dicendo, scoppiò in lagrime e, voltate le spalle, andò via (1).

E Socrate, seguendolo con lo sguardo: E a te pure addio, rispose; e noi faremo come tu dici. E poi voltosi a noi: Che persona gentile!, soggiunse. In tutto questo tempo è venuto spesso a vedermi, e talvolta si tratteneva con me, ed era il migliore degli uomini. E adesso con che cuore mi piange! Ma via, Critone, obbediamogli, e mi si porti il veleno, se è pestato; se no, lo si pesti.

---

(1) Questo buon uomo è probabilmente quel custode del carcere che soleva introdurre ogni giorno gli amici di Socrate.

E Critone: Ma, dice, Socrate, se non erro, il sole è tuttora sui monti e non per anco tramontato. E so d'altri che bevono assai tardi, poichè glien'è dato l'avviso, e dopo d'aver mangiato e bevuto a volontà loro, e taluni perfino dopo d'aver preso piacere con chi desiderassero. Perciò, almeno, non affrettarti; c'è tempo ancora.

E Socrate: Quelli, disse, dei quali tu parli, Critone, è naturale che facciano così: essi pensano che a far così sia tanto di guadagnato per loro; ma io ho ragione di non farlo, giacchè a bere un po' più tardi non credo 117 di guadagnarci altro che di rendermi ridicolo a' miei proprî occhi, attaccandomi alla vita e lesinando quando non c'è rimasto più nulla. Via, su, dammi retta, e non fare altrimenti.

LXVI. — E Critone, uditolo, fe' cenno a un suo servo che gli era accanto in piedi; e questi, uscito e rimasto fuori qualche tempo, tornò introducendo l'uomo incaricato di dare il veleno che portava sciolto in un bicchiere (1). E Socrate, come lo vide: Bene, gli disse, brav'uomo; tu ne sei pratico: che cosa devo fare?

Nient'altro, rispose, che passeggiare dopo averlo bevuto, finchè avvertirai un peso nelle gambe; poi metterti a letto. Il resto lo farà da sè. — E così detto porse il bicchiere a Socrate.

Questi lo prese, e con molta serenità, Echécrate, senza tremare, senza mutare nè colore nè ciera, ma, come soleva, fissando l'uomo col suo sguardo taurino: Che ne dici?, gli chiese; di questa bevanda si può libarne ad un dio, o no?

Socrate, l'altro rispose, noi ne pestiamo soltanto la dose ritenuta necessaria.

Ho capito, disse. Ma almeno pregar gli dei, perchè sia felice questa mia trasmigrazione di qui colà, si potrà, credo, e sarà bene. Ed è questa anche la mia preghiera; e così sia! E, detto ciò, accostò il bicchiere

---

(1) Costui è quel medesimo che aveva fatto da principio raccomandare a Socrate di non riscaldarsi parlando troppo.

alle labbra, e tutto d'un fiato, senza un segno di disgusto, lo vuotò lietamente.

Sino a quel punto i più tra noi erano alla meglio riusciti a trattenere il pianto; ma come lo vedemmo bere e aver bevuto, non ne potemmo più; e a me le lagrime, mio malgrado, vennero giù a fiotti; sicchè, copertomi il viso, piansi me stesso, oh! non certo lui, ma la sventura mia, che rimanevo privo d'un tale amico. Critone, dal canto suo, incapace di frenare il pianto, anche prima di me s'era levato in piedi <per allontanarsi>; mentre Apollodoro, che anche per l'innanzi non aveva mai cessato di piangere, allora, gittato un urlo, proruppe in tali lamenti e gemiti, che non ci fu tra' presenti chi non si sentisse spezzare il cuore, ad eccezione di lui, Socrate. Il quale: Che cosa fate, disse, miei buoni amici? Se ho mandato via le donne, l'ho fatto soprattutto perchè non s'abbandonassero a codesti eccessi. E poi ho anche sentito che si deve finire tra voci di buon augurio. Siate dunque calmi e forti.

A queste parole noi arrossimmo e ci trattenemmo
dal piangere. Egli camminò in su e in giù per la stanza;
ma poichè ebbe detto che le gambe gli si facevano
grevi, si mise a giacere supino, come gli aveva raccomandato
quell'uomo; e questi, l'uomo che gli aveva
porto il veleno, lo andava palpando, e di tratto in
tratto gli esaminava i piedi e le gambe; e quindi, premendogli
forte un piede, gli domandò se sentisse; e
Socrate rispose di no; e di lì a poco gli premette le
118 gambe; e, risalendo via via con la mano, ci mostrava
come s'andasse raffreddando e irrigidendo. E poi lo
toccò ancora, e ci disse: Quando il freddo sarà giunto
al cuore, se n'andrà.

Già gli si erano quasi raffreddate le parti intorno all'addome, quand'egli, scopertosi — s'era infatti coperto (1) — Critone, disse — e furono le sue ultime

---

(1) Si scoprì per ricoprirsi, s'intende, com'era costume degli antichi all'avvicinarsi della morte.

parole — siamo in debito d'un gallo ad Asclépio; offriteglielo; non ve ne dimenticate (1).

Sarà fatto, rispose Critone; ma guarda se hai altro da dire.

A questa domanda non rispose più nulla.

Poco dopo ebbe un lieve sussulto; l'uomo lo scoperse; aveva lo sguardo fisso. E Critone, visto ciò, gli chiuse la bocca e gli occhi.

LXVII. — Questa, Echécrate, fu la fine del nostro amico, un uomo — possiamo ben dirlo — tra quelli di cui a quei tempi abbiamo fatta esperienza, il migliore, anzi addirittura il più saggio e il più giusto di tutti.

---

(1) Quelli che guarivano da una malattia solevano offrire un gallo ad Asclépio, il nume della medicina.

PREAMBOLO ALL'"ASSIOCO„

Questo dialogo, il più notevole tra quelli che già gli antichi riconoscevano come spurî, e che qualche moderno attribuì ad Éschine socratico solo perchè tra' dialoghi di costui ce n'era uno intitolato così; è ritenuto ora per varie e buone ragioni difficilmente anteriore al III secolo a. C. L'autore, ateniese o vissuto in Atene, come si desume dai particolari con cui si studia di dare un colorito locale al suo racconto; se pur non ebbe la pretesa d'entrare in gara con Platone nel trattare il problema dell'immortalità dell'anima, si propose certo d'imitarlo, e fors'anche si lusingò d'aggiungere qualche cosa agli argomenti svolti nel 'F e d o n e'. Comunque sia, quest'operetta, di carattere prevalentemente parenetico su motivi, di taluni dei quali si valevano anche gli Epicurei, non è priva di garbo, nè manca d'interesse, sia per qualche notizia che contiene, sia per la parte assegnata a Pródico, sebbene questa sia lontana dall'avere quell'importanza che un illustre filologo, il Welcker, credette di poterle attribuire (1).

(1) Cfr. in proposito: ROHDE, *Psiche*, nella vers. ital. (Bari, 1914-16), p. 577, 1.

ASSIOCO (1)

SOCRATE, CLINIA, ASSIOCO.

I. — *So.* Uscito di città m'avviavo al Cinosarge (2), St. III
quando, giunto presso l'Ilisso (3), mi colpì la voce p. 364
d'uno che gridava: « Socrate, o Socrate! ». E voltomi per vedere donde venisse, riconobbi Clínia d'Assíoco (4), che correndo si dirigeva verso la fonte Callírroe (5) insieme con Damone, il musicista, e Cármide di Glaucone, l'uno suo maestro di musica, l'altro compagno di circolo politico e ad un tempo amante riamato di lui (6); ond'io credetti conveniente di deviare e andar loro incontro per unirmi subito con essi. Al che Clínia, con uno scoppio di pianto: « Oh, Socrate!, mi disse, questo è il momento di darci prova di quella sapienza che tu celebri tanto. Mio padre da qualche ora s'è aggravato improvvisamente, ed è presso a finire, e vede con tristezza avvicinarsi la fine, quantunque pel passato fosse solito di deridere quelli che avevano paura della

(1) Dal testo di Burnet, t. V (Oxford, 1913).

(2) Era un ginnasio, posto fuori delle mura d'Atene e consacrato ad Éracles, dove si esercitavano i fanciulli illegittimi.

(3) Fiumicello in prossimità d'Atene.

(4) Assioco era zio d'Alcibiade, col quale fu coinvolto nel clamoroso processo del 415 per la profanazione dei misteri d'Eleusi. Costretto ad andare in esilio, dovè probabilmente tornare in Atene nel 411, quando vi tornò l'irrequieto nipote, rientrato in grazia dei concittadini.

(5) Presso l'Ilisso, famosa per la limpidezza delle acque, donde prendeva nome.

(6) Damone era un musicista di molta fama e di larga cultura, amico dei principali uomini d'Atene. — Cármide era zio di Platone, che da lui intitolò uno de' suoi dialoghi.

morte, e li canzonasse garbatamente. Vieni dunque, e fagli coraggio, com'è tua abitudine, affinchè senza gemiti e' vada incontro all'ineluttabile, ed io oltre a tutto adempia anche in questo i miei doveri di figlio ». Ma, Clinia, < risposi, > non verrò certo meno a nessun tuo giusto desiderio, soprattutto dacchè mi esorti ad un ufficio così pietoso. Affrettiamoci dunque; se è così, non c'è tempo da perdere.

Cl. Non appena ti vedrà, Socrate, si sentirà meglio. Già più volte gli avvenne di superare l'attacco.

So. Come a passo più rapido lungo la via di circonvallazione si giunse alla porta Itónia — egli abitava
365 lì vicino, presso la colonna Amazzónide (1) — lo trovammo risollevato di forze e fisicamente in buone condizioni, ma debole d'animo e assai bisognoso di conforto, e che dava spesso in smanie e gemeva e piangeva e batteva le mani.

II. — Come lo vidi: Assíoco, gli dissi, che significa codesto? Dove sono i tuoi vanti d'un tempo e i tuoi continui elogi della virtù e l'incrollabile fiducia in te stesso? Come un atleta vile, che spiega la sua bravura soltanto ne' ginnasî, sei venuto meno sul campo della lotta. E non rifletterai, ripensando sul serio al corso naturale delle cose, tu, già innanzi negli anni e colto, e, se non altro, Ateniese (2), come, secondo un detto che è sempre sulle bocche di tutti, la vita non sia che un breve soggiorno in un luogo straniero, e come, dopo d'aver vissuto rettamente, ci convenga di movere al nostro destino con animo sereno, se non addirittura al canto d'un peana? come il mostrarsi così fiacco e restio, a guisa d'un bambino, a staccarsi da questo mondo non sia degno d'un'età ricca di sapienza?

---

(1) Questa colonna, che sorgeva presso la porta Itónia e non lungi dalla fonte Callirroe, doveva ricordare la vittoria degli Ateniesi guidati da Teseo, sulle Amazzoni, che secondo la leggenda avevano invaso l'Attica.

(2) Un Ateniese doveva sentire i doveri che gl'imponeva l'appartenere alla città più intelligente, più colta e più gloriosa del mondo greco. Cfr. 'Apologia' cap. XVII e anche 'Leggi' I cap. XI (discorso di Megillo).

Ass. È vero, Socrate, e mi pare che tu dica giusto. Ma, non so come, ora che il pericolo m'è vicino, que' miei propositi coraggiosi e superbi svaniscono senza ch'io me n'avveda, e perdono ogni valore; e s'impadronisce invece di me una paura che mi lacera l'anima in tanti modi, se sarò privato di questa vita e dei suoi beni, e senza vedere o sentir nulla giacerò in qualche luogo a marcire, mutato in vermi e lombrichi.

III. — *So.* Tu, Assíoco, per inconsideratezza accoppî irragionevolmente il senso con l'insensibilità, e operi e parli contradicendoti, senza riflettere che, mentre ti lamenti dell'insensibilità, ti duoli poi ad un tempo della putredine e della privazione dei piaceri, quasi che con la morte tu entrassi in un'altra vita, e non già in quell'assoluta insensibilità in cui eri prima di nascere. Come dunque a tempo del governo di Dracone o di Clístene (1) non avesti a soffrir nulla di male — perchè addirittura non c'eri tu a cui potesse capitare del male — così non t'avverrà nulla nemmen dopo morto, perchè più non ci sarai tu a cui possa capitare del male. Perciò scaccia via tutti codesti pensieri inconcludenti, considerando che, non appena sciolta questa compagine e l'anima passata nella sua propria sede, il corpo che rimane, impastato di terra e privo di ragione, non è l'uomo. Giacchè noi siamo anima, un vivente immortale chiuso in una custodia mortale; e 366
questo involucro qui ci fu dato da natura a fin di male, quest'involucro per cui i piaceri sono superficiali, passeggeri e mescolati con dolori anche più gravi e più numerosi, laddove le sofferenze sono pure, durevoli e scevre d'ogni diletto: malattie, infiammazioni de' nostri organi del senso, e per dippiù vizî interni, pe' quali l'anima, in quanto è disseminata pe' pori e risente per necessità i dolori del corpo; agogna all'etere, celeste e affine a se stessa, e n'è assetata, bramosa, com'è, di

---

(1) I due uomini di Stato, notissimi l'uno (circa il 620) per la severità delle sue leggi, l'altro per avere (nel 510) riformato la costituzione di Solone dopo la cacciata de' Pisistrátidi.

partecipare alla vita di lassù e alla danza armoniosa <degli astri>. Cosicchè la dipartita dal vivere è il trapasso da un male ad un bene.

IV. — *Ass.* O dunque, Socrate, se stimi che la vita sia un male, perchè rimani in vita? e ciò, pure essendo un pensatore e al disopra per intelligenza di noi, gente comune?

So. Assíoco, tu affermi di me cosa contraria al vero, e credi, co' più tra gli Ateniesi, che, per essere uno desideroso d'indagare, io sia anche uno che sappia. Oh! mi augurerei di conoscere almeno le cose più ovvie, tanto son lontano dal sapere le più astruse! E ciò che ti dico è l'eco delle parole di quel sapiente di Pródico (1), parole ch'io comperai alcune per tre oboli, altre per due dramme ed altre infine per quattro. Chè quest'uomo non c'è caso che insegni gratuitamente, e ha sempre sulle labbra il motto d'Epicarmo (2): lava una mano l'altra, dammi e prendi. Ora, non è molto che in casa di Cállia d'Ipponico (3), tenendo una conferenza, pronunziò contro il vivere quest'atto d'accusa, sicchè per poco io, per mio conto, non tirai un frego sulla vita; e da quel giorno, Assíoco, la mia anima non aspira che a morire.

V. — *Ass.* E che cosa disse?

So. Posso riferirti quel che ne ricordo. Egli dunque disse: Qual età della vita è scevra di molestie? Non piange forse l'infante fin dalla nascita, cominciando la vita dal dolore? E certo sofferenze non gliene mancano davvero; ma o per qualche bisogno o per il freddo o per

---

(1) A questo sofista, di cui Senofonte nei 'Memorabili' (II 1, 21-34) ci ha tramandato l'elegante favola d' 'Ercole al bivio', Socrate accenna assai spesso, e sempre con un tono in cui una certa benevolenza è accompagnata, e talvolta (come nel 'Protágora') sopraffatta dall'ironia.

(2) Nativo dell'isola di Coo, ma vissuto sempre in Sicilia, e fiorito tra la fine del VI e il principio del V sec. a. C., ingegno arguto e nutrito anche di studî filosofici, fu il più illustre rappresentante della commedia dorica.

(3) Ricchissimo Ateniese, gran protettore dei sofisti, in casa del quale si svolge la scena del 'Protágora'.

il caldo o per le busse si duole; e poichè non è in grado di dire quel che soffre, piagnucola e non ha che questa sola voce per esprimere il proprio scontento. Quando giunge al settimo anno, dopo d'essersi sobbarcato a molti travagli, eccoti e pedagoghi e grammatisti (1) e maestri di ginnastica a tiranneggiarlo; e divenuto ancora più grandicello, insegnanti di lettere, di geometria, di tattica, una folla, insomma, di padroni. Allorchè poi sia iscritto tra gli efebi (2), sopravviene il sorvegliante pubblico della gioventù e la paura delle battiture; e
quindi il Liceo, l'Accademia (3), l'autorità del ginna- 367
siarca, le verghe ed un'infinità di guai. E tutto il penoso lavoro del giovane si svolge sotto gli occhi dei moderatori del costume e del magistrato a ciò eletto dal Consiglio dell'Areopago. Liberatosi da costoro, subito subentrano cure e discussioni sul tenore di vita da seguire, sicchè in confronto delle pene posteriori quelle d'un tempo gli appaiono un gioco e veramente spauracchi da bimbi. E sono difatti spedizioni militari e ferite e battaglie continue. Poi di soppiatto s'insinua la vecchiezza, in cui confluisce tutto ciò che la natura ha di caduco e d'insanabile. E se uno tarda alquanto a restituire, quasi un debito, la vita; la natura, come un'usuraia, standogli addosso, prende in pegno da questo la vista, da quello l'udito, e spesso l'una cosa e l'altra; ed ove qualcuno resista, gli fiacca le membra, gliele mutila, gliele sloga. Altri conservano la sanità fisica sino ad una tarda vecchiezza, e per l'intelligenza i vecchi diventano due volte bambini.

VI. — E però anche gl'iddii, che conoscon bene le cose umane, quelli che più amano più presto li dimettono dalla vita. Così Agamede e Trofónio, que' che edificarono a Delfi il tempio d'Apollo, avendo pregato il dio d'esser compensati nel miglior modo possibile, messisi giù a

---

(1) Maestri elementari.

(2) L'Ateniese diveniva efebo a 18 anni, ed era iscritto nelle liste dei cittadini.

(3) Altri due ginnasî d'Atene, nel primo dei quali insegnò Aristotele, nel secondo Platone.

dormire, non si destarono più (1). E così i figliuoli della sacerdotessa di Era argiva. Costoro, vedendo che la pariglia de' buoi tardava troppo, s'aggiogarono di persona al carro e trasportarono la madre insino al tempio; e poichè costei aveva del pari pregato che, in cambio di un atto di tanta devozione, Era concedesse loro un premio, la notte successiva ad una tale preghiera uscirono di vita (2). E sarebbe lungo citare le testimonianze dei poeti, che con più divina favella cantano, invasati dal nume, le sorti della vita, come deplorino il vivere. Ne rammenterò un solo, il più illustre fra tutti, che dice:

Chè tal sorte gl'iddii a' miseri dieron mortali,
d'aver vita infelice (3);

e:

Essere non v'è alcuno più da compianger dell'uomo
tra quanti sulla terra e moto hanno e respiro (4).

368 E d'Anfiarao che cosa dice?

Lui nel suo core amava l'egíoco Zeus ed Apollo
d'immenso amore, ma nè a vecchiezza pur giunse (5).

E di colui che ci esorta a

pianger chi nasce per i tanti mali
a cui va incontro (6),

che te ne pare? Ma finisco per non dilungarmi oltre il mio proposito col ricordarne anche altri.

---

(1) Figliuoli d'Ergino e architetti del più antico tempio del dio a Delfi. Trofónio dopo la morte fu venerato come eroe, ed ebbe anche un oracolo, che acquistò grande rinomanza, in una caverna presso Lebadea in Beozia.

(2) Questi giovani si chiamavano Cléobi e Bitone. L'aneddoto è narrato da Solone in Erodoto (I 31) nel colloquio, con cui il saggio ateniese rintuzzò lo stolto orgoglio del ricchissimo e potente re di Lidia Creso.

(3) Hom. *Il.* XXIV 525 sg.

(4) *Il.* XVII 446 sg.

(5) *Od.* XV 245 sg.

(6) È un verso d'Euripide nel 'Cresfonte', tragedia ora perduta.

VII. — Chi mai, qualsiasi tenore di vita o qualsiasi arte possa essersi scelta, non avrà da moverle de' rimproveri o da dolersi della propria condizione? Dobbiamo forse citare artefici ed operai che lavorano da una notte all'altra e a stento si procacciano il necessario, deplorando la propria sorte e colmando le proprie veglie di lamenti e di lagrime? O volgeremo piuttosto lo sguardo al navigante, esposto a mille pericoli, e che, secondo l'espressione di Biante (1), non è nè tra' morti nè tra' vivi, giacchè lui, uomo, fatto per vivere sulla terra, si gitta, come un anfibio, nel mare, abbandonandosi interamente alla fortuna? Ma è forse piacevole l'agricoltura? Si vede! Non è essa forse tutta, si suol dire, una piaga, se, dovunque, trova un motivo d'afflizione, dolendosi ora della siccità, ora degli acquazzoni, ora della golpe, ora della ruggine, ora del caldo intempestivo o del gelo? Ma e quella che si pregia tanto, la vita politica — e tralascio molte altre occupazioni — in mezzo a quanti pericoli non procede, procurandoci a volte un'allegrezza agitata e pulsante, come un bubbone, a volte una delusione dolorosa e peggiore di mille morti? Chi difatti può esser felice vivendo alla mercè del volgo, anche se carezzato e applaudito, fantoccio del popolo, cacciato via, fischiato, punito, messo a morte, divenuto oggetto di compassione? Giacchè dimmi, Assíoco, tu che sei un uomo politico: dove morì Milziade? dove Temistocle? dove Efialte? dove, non è molto, que' nostri dieci comandanti (2), quand'io non volli porre a' voti

---

(1) Da Priene, nell'Asia Minore, uno dei Sette Savi.

(2) Milziade morì in carcere (?), Temistocle in esilio, ed Efialte, amico e collega politico di Pericle, per mano di un assassino. I comandanti, a cui s'allude, sono quelli che nel 406 sugli Spartani vinsero la sanguinosa battaglia delle Arginuse e, ciò nonostante, furono con un procedimento illegale condannati a morte. Il fatto è narrato da Senofonte nella sua 'Storia greca' (I, 7) e ricordato nell''Apologia' platonica, dove Socrate accenna alla parte da lui avuta per tentare d'impedire quell'errore funesto ed iniquo. In qualche particolare la menzione che qui si fa dell'avvenimento non concorda col racconto di Senofonte, come non è abbastanza chiara la frase del testo che ho tradotta: «avendo subornato i próedri in carica», con la quale l'autore indica il modo di cui Terámene e Callisseno si valsero per riuscire nel loro intento. — In Atene il Consiglio dei cinque-

la proposta? Perchè non mi pareva giusto di mettermi con gli altri a capo d'un popolo impazzito; mentre il giorno dopo Terámene e Callísseno coi loro seguaci, avendo subornato i próedri in carica, li fecero condannare a morte senza giudizio. Eppure de' trentamila, ch'erano in piazza, tu solo e Euriptólemo (1)
369 votaste a favor loro.

VIII. — *Ass.* Così è, Socrate; e da quel giorno io n'ebbi abbastanza della tribuna (2), e niente mi parve più tristo della politica. Ed è evidente per chiunque ci sia vissuto in mezzo. Tu parli così, pur contemplando lo spettacolo quasi dall'alto; ma noi lo sappiamo anche meglio, noi che ne abbiamo fatto l'esperienza. Giacchè il popolo, mio caro Socrate, è un essere ingrato, volubile, crudele, invidioso, ignorante, come quello che è una massa di gente raccogliticcia e di violenti chiacchieroni; e chi si mette con loro è ben più disgraziato.

So. Dacchè dunque tu, Assíoco, consideri la più liberale delle discipline come la più detestabile di tutte, che cosa dovremo pensare delle altre? Non sono forse da fuggire? E una volta udii dire anche da Pródico, che la morte non è nè coi vivi nè coi morti (3).

---

cento o Senato si divideva in dieci sezioni, dette pritanie — i componenti si chiamavano pritani — che rimanevano di solito in carica 35 o 36 giorni ciascuna, trattavano gli affari in corso e regolavano le discussioni dell'Assemblea popolare. Ogni pritania si suddivideva in cinque gruppi di dieci membri ognuna, successivamente chiamati a dirigere gli altri durante una settimana. Questi dieci prítani in carica si dicevano próedri. Ogni giorno uno dei próedri, designato a sorte, era investito d'una superiorità sui colleghi, e detto perciò epistate. Egli custodiva i suggelli e le chiavi del tesoro e dell'archivio e presiedeva le adunanze. A questi próedri, membri della tribù dirigente, venivano aggregati nove altri senatori, che l'epístate sorteggiava tra' senatori delle nove altre tribù, che prendevano anch'essi il nome di próedri.

(1) Cugino d'Alcibiade.

(2) Donde gli oratori parlavano all'Assemblea popolare.

(3) Anche d'Epicuro si ricorda il detto: « Quando ci siamo noi, non c'è la morte, e quando c'è la morte, allora non ci siamo noi ».

IX. — *Ass.* In che senso, Socrate?

So. Perchè la morte non è dove è vita, e i morti addirittura non sono. Sicchè essa non è con te — perchè tu non sei morto — nè, se qualcosa t'avvenga, sarà con te, perchè tu non sarai. È dunque stolta l'afflizione, che Assíoco si dolga di ciò che non tocca nè toccherà Assíoco, ed è come dolersi di Scilla o del Centauro, che non sono ora nè saranno con te dopo la tua fine. Perchè una cosa è paurosa per chi è, ma come potrebbe esserlo per chi non è?

Ass. Tu hai tratto codesti sofismi da quella ciarlataneria che è ora di moda, giacchè di là proviene codesto vaniloquio fatto per sedurre i giovani. Ma io m'addoloro per la privazione dei beni della vita, quand'anche tu, Socrate mio, faccia risonare ai miei orecchi delle parole più persuasive di codeste. Perchè la mente mia non è disposta a dar retta e sviarsi dietro a discorsi armoniosi; codesti argomenti non mi sfiorano nemmeno l'epidermide, ma se conferiscono alla pompa e allo splendore della forma, son vuoti d'ogni verità. La tristezza non sopporta sofismi, e s'accheta solo a ciò che penetra nell'anima.

X. — *So.* Ma intanto, Assíoco, tu metti insieme cose che fanno a' pugni tra loro, contrapponendo alla privazione de' beni il senso de' mali, dimentico d'esser morto. Perchè codesto contrario sentimento di soffe- 370
renza de' mali attrista quello che è privato de' beni; ma chi non è, non sente nemmeno la privazione. E in effetti come potrebbe esserci dolore in quello che non ha più il sentimento delle cose dolorose? Giacchè, Assíoco, se tu per inconsideratezza non presupponessi anche nella morte un qualche senso, non dovresti addirittura temerla. Ma tu ora ti aggiri in un circolo vizioso, temendo d'esser privato dell'anima, ma attribuendo a questa privazione un'anima; e mentre temi la privazione del senso, t'immagini di sorprendere col senso la privazione del senso... Senza dire che ci sono molte e buone ragioni a favore dell'immortalità dell'anima. Giacchè una natura mortale non si sarebbe levata

mai a tanto ardimento, da sfidare le forze di belve immani, traversare oceani, edificare città, costituire Stati, innalzar gli occhi al cielo e scorgervi i rivolgimenti degli astri, il corso del sole e della luna, come il loro sorgere e tramontare, le loro ecclissi e i rapidi ritorni, i due equinozî e i due solstizî, e le Pleiadi invernali e i venti estivi e le piogge dirotte e i guizzi violenti dei fulmini, e fissare per l'eternità le vicende dell'universo, ove in realtà non fosse nell'anima uno spirito divino, mercè cui potesse intendere e conoscere così alte cose.

XI. — E però, Assíoco, non alla morte, ma all'immortalità vai incontro; nè tanto meno sarai privo dei beni, ma avrai purissimo il godimento, nè i diletti saranno inquinati da un corpo mortale, ma schietti d'ogni dolore. Giacchè, libero da questo carcere, andrai colà dove nulla è soggetto a fatica, a travaglio, a vecchiezza, dove la vita trascorre serena e immune da mali, nel godimento d'una placida quiete, nella contemplazione della natura e nello studio della filosofia, non per far colpo sul pubblico e sul teatro, ma per conseguire la verità nella sua pienezza.

Ass. Col tuo discorso hai del tutto mutato l'animo mio, perchè non solo non c'è più in me paura della morte, ma ce n'è altresì desio — per servirmi anch'io ad imitazione de' retori d'una forma peregrina — e già con la mente mi libro in alto e partecipo al moto eterno e divino, e mi sento guarito della mia fralezza, e son divenuto un tutt'altro uomo.

371 **XII.** — *So.* Ebbene, se vuoi, ti ripeterò un altro discorso che mi riferì Góbria, un mago (1). Egli mi narrò che a tempo dell'invasione di Serse, l'avo, che si chiamava come lui, mandato a Delo per serbare inviolata l'isola

(1) I magi erano nella Media e nella Persia la classe sacerdotale, depositaria del sapere. Si vuole che uno di loro predicesse a Socrate la condanna che lo attendeva.

dove eran nati i due iddii (1); da certe tavole di bronzo, che dagli Iperborei vi avevano portate Opis ed Ecaerge (2), aveva appreso come, dopo la dissoluzione del corpo, l'anima vada in un luogo oscuro nella dimora sotterranea, dov'è la reggia di Plutone, non meno ampia della corte di Zeus, dacchè, mentre la terra occupa il centro dell'universo, il cielo è di forma sferica, e di esso una metà toccò in sorte agli dei celesti, un'altra agl'infernali, essendo taluni fratelli e altri figliuoli di fratelli. Il vestibolo della via, che mena alla reggia di Plutone, è sbarrato con catenacci e chiavi di ferro. Chi li apre è accolto nel fiume Acheronte, e quindi nel Cocito; e traghettati questi, s'è condotti in presenza di Minos e Radamanti (3) nel campo detto ' della verità '.

XIII. — Lì siedono giudici che interrogano quanti vi giungono sulla vita vissuta da ciascuno e sugli studî coltivati finchè ebbero un corpo; e mentire è impossibile. E tutti quelli, dei quali in vita fu ispiratore un demone buono, vanno ad abitare nel luogo dei beati, dove le stagioni son fertili d'ogni specie di frutti, e scorrono vene di limpide acque, e prati d'ogni sorta s'ingemmano, come in primavera, di fiori dalle più varie tinte; e là conversazioni di filosofi e spettacoli poetici e cori ciclici e udizioni musicali e simposî ben ordinati e banchetti che s'offrono spontaneamente e schietta letizia e soave tenore di vita. Perchè lì non c'è nè freddo nè caldo eccessivo, ma v'è diffusa un'aria piacevole, temperata da miti raggi di sole. Quivi agl'iniziati spetta una specie di presidenza, ed essi vi celebrano i loro sacri riti. E perchè d'un siffatto onore

(1) Apollo ed Artemide.

(2) Gl'Iperborei, popolo favoloso del settentrione, erano ritenuti cari agli dei per la semplicità e santità dei costumi, e messi in particolare relazione col culto d'Apollo, il quale si sarebbe compiaciuto di trascorrere i mesi invernali nel loro paese, dove era perenne la buona stagione. E di là sarebbero venute queste due giovani per consacrarsi al servizio delle divinità di Delo.

(3) I due più noti giudici infernali.

non dovresti partecipare tu per il primo che sei parente degli dei? (1). È fama che qui Éracles e Dióniso co' loro sul punto di scender nell'Ade, fossero dapprima iniziati, e che il loro ardire ad affrontare quel viaggio fosse infiammato dalla dea di Eleusi.

XIV. — Ma tutti quelli invece, la cui vita si svolse tra le scelleraggini, sono dalle Erinni menati nell'Erebo e nel Caos attraverso il Tartaro, ov'è il domicilio degli empî e i vani attingimenti delle Danáidi e la sete di Tántalo e i visceri di Tizio, in eterno divorati e rinascenti, e il macigno di Sísifo, che non raggiunge la
372 meta, se non per ridargli nuovamente lavoro (2). Quivi leccati dalle belve, bruciati senza tregua dalle fiaccole delle Pene, tormentati con ogni specie di tormenti, si logorano in supplizî che non hanno mai fine. Ecco ciò che udii da Góbria, e tu, Assíoco, puoi farne il conto che credi. Quanto a me, qui e là tratto dal discorso, di questo soltanto sono fermamente convinto: che ogni anima è immortale, e che uscita di questo luogo è anche immune da dolore. Sicchè, Assíoco, o sotterra o in cielo, tu devi essere per forza beato, poichè hai vissuto piamente.

Ass. Socrate, mi vergogno di replicare qualsiasi cosa. Sono anzi così lontano dal temere la morte, che già son preso dall'amore di essa, tanto m'ha persuaso codesto tuo discorso, com'anche il racconto celeste. E

---

(1) O perchè, come appartenente alla classe degli eupátridi, dei nobili, amava di riattaccare la propria origine a qualche dio, o perchè iniziato ai misteri d'Eleusi e giunto ad occuparvi un alto grado. (Cfr. Rohde, op. cit., p. 763 sgg.).

(2) Le Danáidi, le cinquanta figliuole di Dánao, per avere, tutte meno una, ucciso di notte a tradimento i proprî mariti, furono condannate a riempire d'acqua dei vasi senza fondo. — Tántalo, re di Lidia, il quale, per mettere a prova l'onniscienza degli dei, offrì loro in un convito le membra cotte del proprio figlio, fu condannato a soffrire il tormento della fame e della sete, pure avendo a portata di mano cibi e bevande. — Tizio, un gigante che aveva tentato di far violenza a Leto, la madre d'Apollo e di Artemide, fu condannato ad avere il fegato, sempre rinascente, divorato dagli avoltoi, e Sisifo l' 'astutissimo', a spingere in su un gran macigno che ricadeva ogni volta non appena toccava la cima, perchè aveva cercato per ogni via di sottrarsi alla morte e infrangere così le leggi della natura.

già disprezzo il vivere, come chi è per trasferirsi in un soggiorno migliore. Ora io ripenserò da me con calma a quel che s'è detto. E tu, Socrate, sarai qui nel pomeriggio.

So. Farò come vuoi. Intanto, per una passeggiata, riprendo la via verso il Cinosarge, donde fui richiamato a questa volta.



INDICE